ترجمه و تحشیه

دربارهٔ نفس

اثر

ارسطو

انتشارات حکمت

انتشارات حکمت

چاپ اول این کتاب به یادگار نخستین کنگره ایرانشناسی دانشگاه تهران در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی توسط انتشارات دانشگاه تهران به شماره ۱۳۰۱ در یکهزار و دویست نسخه چاپ گردید.

در بارهٔ نفس

نوشته: ارسطو

ترجمه و تحشیه: ع.م.د

چاپ اول: سال ۱۳۴۹ هجری شمسی

چاپ دوم: پائیز ۱۳۶۶-صفر ۱۴۰۸

چاپ سوم: زمستان ۱۳۶۹ رجب ۱۴۱۱

فیلم و زینگ، چاپ و صحافی: چاپخانه علامه طباطبائی

تعداد: ۳۰۰۰ نسخه

ناشر: انتشارات حکمت

فهرست

مقدّمهٔ مترجم. الف ـ له

دفتر اوّل : ۱

۱ـ کلیّاتی راجع به‌مطالعهٔ نفس، اهمّیّت وفائده‌و موضوع آن. مشکلات روش . ۱

۲ـ تاریخچهٔ عقاید درباب نفس . ۱۳

۳ـ انتقاد نظریّه‌ای که برحسب آن نفس محرّك خود است . ۲۷

٤ـ نظریّه‌ای که برحسب آن نفس ایتلاف است و نظریّه‌ای که برحسب آن نفس عددی است محرّك خود. ٤٤

٥ـ نظریّه‌ای که برحسب آن نفس عددی است محرّك خود، بقیّه . ـ نظریّه‌ای که برحسب آن نفس حاضر در تمام اشیاء است . ـ وحدت نفس. ٥٨

دفتر دوّم : ۷٥

۱ـ تعریف نفس . ۷٥

۲ـ توجیه تعریف نفس . ۸٤

۳ـ قوای نفس در موجودات زندهٔ مختلف	۹٤
٤ـ قوّهٔ نباتی یا قوّهٔ غاذیه .	۱۰۰
٥ـ قوّهٔ حسّاسه .	۱۱۳
٦ـ متعلّقات حواسّ .	۱۲۳
۷ـ باصره ومبصَر.	۱۲٦
۸ـ سامعه و صوت .	۱۳٥
۹ـ شامّه و بوی .	۱٤٦
۱۰ـ ذائقه وطعم .	۱٥۲
۱۱ـ لامسه و ملموس .	۱٥۸
۱۲ـ طرزعمل احساس به طور کلّی .	۱۷۰
دفتر سوّم :	۱۷٥
۱ـ در وجود حسّ ششم . ـ حسّ مشترك ونخستین عمل آن .	۱۷٥
۲ـ حسّ مشترك، دنبالهٔ بحث ؛ دوّمین و سوّمین عمل آن .	۱۸٥
۳ـ تفکّر، ادراك ، تخیّل . ـ مطالعه درتخیّل .	۱۹۹
٤ـ عقل منفعل .	۲۱۲
٥ـ عقل فعّال.	۲۲٤
٦ـ اعمال عقل : تعقّل مرکّبات وتعقّل بسائط.	۲۳۱
۷ـ عقل عملی.	۲۳۹
۸ـ عقل ، حسّ وتخیّل .	۲٥۲

۹ـ قوّهٔ محرّکه. ص ۲۵۵
۱۰ـ علّت حرکت درموجودات زنده. ۲۶۰
۱۱ـ علّت حرکت درموجودات زنده، دنباله. ۲۶۶
۱۲ـ تأثیرحواسّ مختلف درحفظ موجود زنده. ۲۷۰
۱۳ـ جسم ذی حیات مرکّب است.ـ عمل اصلی لامسه: ۲۷۷
تعلیقات. ۲۸۱

مقدّمه

کتاب ارسطو «دربارهٔ نفس»[1] از اهمّ کتب فلسفی یونانی است. اسحق بن حنین آن را به عربی ترجمه کرده[2] و افضل‌الدّین کاشانی تلخیصی ازیکی از شروحی راکه برآن نوشته بوده‌اند به‌فارسی نقل نموده است[3] که علاوه برخلاصه‌ای ازمتن کتاب که بانصّ کلام ارسطوهمیشه مطابق نیست قطعاتی ازشرح را نیز حاوی است، و به‌همین سبب نمی‌توان کتاب افضل‌الدّین را ترجمهٔ کتاب ارسطو نامید وباوجودآن خود را از ترجمهٔ دیگری مستغنی شمرد.

دراهمّیت این کتاب همین بس که دراروپا تا قرون جدید بزرگترین مرجع مطالعه درعلم نفس به‌شمار می‌رفته ودر عالم اسلام نیز هرگونه تحقیق دربارهٔ نفس، لااقلّ ازلحاظ رؤوس مطالب، مبتنی برآن بوده‌است. به‌عنوان مثال می‌توان به‌مشابهت فنّ ششم ازطبیعیّات کتاب شفاء، یا حتّی مطابقت آن دربسیاری ازموارد، بااین کتاب اشاره کرد.

---

۱) De l'âme, De Anima

۲) این کتاب را عبدالرحمن بدوی طبع و نشر کرده است، مکتبة‌النهضة المصریه، قاهره، ۱۹۵۴م.

۳) این کتاب جزء مجموعهٔ مصنفات افضل‌الدین کاشانی، جلد دوم، به‌تصحیح آقایان مجتبی مینوی ودکتر یحیی مهدوی، درطهران به‌سال ۱۳۳۷ ه.ش. جزء انتشارات دانشگاه به‌طبع رسیده‌است.

راقم سطور این کتاب را هشت سال پیش از این از ترجمهٔ فرانسوی آن به‌زبان فارسی برگردانید، و علاوه بر متن کتاب، حواشی و شروحی را که مترجم فرانسوی، آقای تریکو[1]، بر اکثر قطعات آن آورده است و برای فهم مطالب ضرورت دارد ترجمه کرد. در این ترجمه سعی شد که دقّت مطالب و مطابقت آنها با ترجمهٔ فرانسوی از هر جهت محفوظ باشد، و اگر احیاناً لازم آمد که بعضی از قیود و روابط بر بعضی از جمل افزوده شود تا عبارت فارسی گویا و روان باشد آنها را دربین دو قلاب قرارداد، کما اینکه مترجم فرانسوی نیز نسبت به‌اصل یونانی کتاب چنین کرده است.

در کتاب حاضر هرجا که عبارتی در داخل علامت <...> واقع شود از مترجم فرانسوی و هرجا که در داخل علامت [...] باشد از مترجم فارسی است. این ترجمه پس از آنکه به‌انجام رسید با ملخّص فارسی آن، که فراهم آوردهٔ افضل الدّین کاشانی است، و همچنین با ترجمهٔ قدیم عربی، که از اسحق بن حنین است، مقابله گردید و درمقابله با ترجمهٔ عربی ملاحظاتی حاصل شد که به‌عنوان تعلیقات ضمیمهٔ کتاب گردید. اعداد و حروف وارده در دوسمت سطور این ترجمه اشاره به‌اوراق وسطور نسخهٔ بکر[2] است که نقل آنها در همهٔ نسخ و همهٔ تراجم از آثار ارسطو متداول شده است تا ارجاع و استشهاد به‌مطالب را آسان‌تر سازد.

اصطلاحاتی که در این کتاب به کار برده شد تا آخرین حدّ امکان

---

۱) J. Tricot، پاریس، ۱۹۵۹، ناشر: J. Vrin

۲) Bekker، برلین ۱۸۳۱م.

از کلمات صحیح و رایج که در کتب قدیم حکمت به‌عربی وفارسی آمده‌است مأخوذ شد ومترجم هرگز به‌جعل اصطلاح یااخذ آن ازافواه عامّه مبادرت نورزید ، واگرگاهی بعضی‌از کلماتی راکه درزبان کنونی ما متداول نیست به‌کار برد به‌مأخذآن درذیل کتاب اشاره کرد.

دراین مقدّمه آراء پیشینیان ارسطو به اختصار مذکور شد[1] تا به‌ایضاح بعضی‌ازمطالب کتاب مدد رساند. امّا ازتقریر آراء ارسطودراین باره صرف‌نظر شد، زیرا که: اوّلاً ترجمهٔ کتاب خود اوکه به‌دنبال مقدّمه عرضه می‌شود حاکی ازاین معنی است ، ثانیاً چون مترجم تفصیل مطلب را دربارهٔ آراء ارسطو راجع به عقل و نفس در کتابی که دراین باره تألیف کرده و به‌چاپ سپرده است می‌آورد دراینجا خود را از تکرارآن بی‌نیاز می بیند.

فریضهٔ ذمّهٔ خود می‌داند که از استاد خودآقای دکتر یحیی مهدوی که این ترجمه را ازآغاز تا انجام به‌دقّت تام و کمال اهتمام از نظر گذرانیده وازحیث لفظ ومعنی تصحیح وتنقیح کرده‌اند سپاس گزاری کند، وکتابی‌را که به‌تصویب این استاد به زبان فارسی انتقال یافته واز تهذیب ایشان مایه گرفته است هم به‌خدمتشان اهداء نماید.

***

---

۱) مطالب این تاریخچه به‌استناد کتاب:

Histoire de la Psychologie de l'antiquité à nos jours, par Fernand Lucien Mueller, Payot, Paris, 1960.

فراهم آمده است.

چنان می‌نماید که آدمی از آگاهی که به‌وجود خویشتن یافته وخود را درجهان به‌چیزی شمرده‌است به‌وجود نفس پی برده‌باشد. منتهی دراوایل حال این‌امررا نسبت به‌همهٔ اشیاء تعمیم‌می‌کرده وهمه چیزرا دارای نفس‌می‌دانسته است[1]. قوای مرموزی را درهمه‌جا حاضرو مؤثرمی‌پنداشته و پیروزی‌ها و شکست‌های خودرا به‌تأثیراین قوا منسوب می‌داشته و به‌همین‌سبب ازطریق مناسک دینی یا آداب سحری درتسخیراین قوا می‌کوشیده است . یونانیان نخستین نیز چنین بودند. گمان می‌بردند که همه چیز دارای نفس یاروح‌است. آنچه را که اصل حیات در جان داران است به صورت سایه ی مصوّر می‌ساختند ویا درقالب اشباح درمی‌آوردند. تصویر نفس را مشابه بابدنی که جایگاه اوست می‌شمردند، منتهی دقّت و لطافت آن را بیشتر می‌دانستند و سبک سیر ورنگ پریده و بخارگونه می‌انگاشتند . خروج نفس را از بدن مانند بدررفتن واپسین دم از دهان درلحظهٔ مرگ می‌پنداشتند و این معنی را گاهی به‌صورت پروانه یا مگس یاحشرهٔ بال‌دار دیگری که ازدهان مرده بدرمی‌آید ترسیم می‌کردند[2] و بی‌مناسبت نیست که بگوئیم که درکتب‌آسمانی نیز تعلّق روح را به‌بدن نفخ روح یاجان درتن دمیدن نامیده‌اند[3].

دراشعار اومیروس[4] نفس‌را ازجنس مادّه دانسته‌اند وبرآن رفته‌اند

---

۱) Animisme

۲) کلمهٔ Psyche در لغت هم به‌معنی نفس و هم به معنی پروانه آمده است.

۳) «نفخت فیه من روحی» و « نفخنا فیه من روحنا».

۴) Homère

که چون آدمی بمیرد جان او از راه دهان به بیرون می‌رود یا با خونی که از زخمی جاری می‌شود بدرمی‌آید تا به‌جهان دیگر (هادس)[1] رخت بربندد و درآنجا برسرنوشت خود بگرید.

پاتروکل[2]، که به‌روایت منظومهٔ ایلیاد[3] به ضرب هکتور[4] از پا درآمده‌بود، در دم جان سپردن، مرگ قاتل خود را پیش‌گوئی می‌کند و این سخنان را دراین باره برزبان می‌راند: «مرگ که همه چیز را به‌انجام می‌رساند براو چیره می‌شود، جان او ازتن بدرمی‌آید و به‌جهان دیگر پروازمی‌کند و دراین دم که نیرو و جوانی را ازدست می‌دهد برسرنوشت خود می‌گرید»[5]. دراین داستانها ازپاداش اخروی سخن به‌میان نمی‌آید. تنها چیزی که آدمی را به‌نیکومنشی و آزاده خوئی دراین جهان وامی‌دارد نام و ننگ است. مرد دلاوردادگر هیچ گونه امیدی به‌پای مردی‌هیچ‌شخص‌دیگری یادست‌گیری هیچ نیروی برتری ندارد ودرآن جهان هرگز به‌جائی‌که بتوان ارجی بران نهاد نمی‌رسد. چنانکه روان‌آخیلوس[6] بااینکه برجهان مردگان حکم می‌راند به اودوسئوس[7] خطاب می‌کند و زندگی در کالبد گاوی را در کشت زار

---

۱) Hadès

۲) Patrocle

۳) Iliade

۴) Hector

۵) ایلیاد، ۱۶، ۸۵۰

۶) Achille

۷) Ulysse

دهقانی بینوا ازفرمان روائی برجهان مردگان بهتر و والاتر می‌شمارد. برحسب این اشعارجان مانند تنی است که نادیدنی باشدوپس ازمرگ تن مانند سایه‌ای ازاو به‌جای ماند. سرآغاز این تن نامعلوم است و آنچه او ازآن برخاسته است ناگفته می‌ماند ولیکن پیداست که برحسب این آراء بازگشت مردگان بدین جهان ممکن نیست وازهمین‌رو زندگان هرگز پروای مردگان را ندارند و چیزی نذر آنان نمی کنند و آئینی به‌یاد آنـان برپای نمی‌دارند، زیرا که زندگی راستین را زندگی درهمین جهان می‌پندارند.

اما درهمین احیان از جانب دیگر عقایدی در یونان به‌میان آمد که جنبهٔ دینی و عرفانی داشت. کسانی که بدین راه می رفتنـد نفس را از عالم قدسی وعلوی می‌دانستند و بدن را مانند زندانی یاگوری برای او می‌شمردند و برآن بودند که نفس پیوسته حسرت جهان دیگررا دارد. اینان آئین‌هائی داشتند واین آئین‌ها بسیار کهن‌بوده وشاید از روزگاری پیش‌ازعهد هلنی دریونان رواج داشته‌است. این‌آئین‌ها را شبانه درجائی که گروهی‌ازپیروان گردهم می‌آمدند برفراز کوه‌ها به‌جای می‌آوردند. درپرتو مشعل‌ها رقص‌ها می‌کردند وبه‌آهنگ طنبورها ومزمارها فریادها می‌کشیدند و سرانجام به‌حمله وهذیان می‌افتادند وبه‌وضعی دچار می‌آمدند که شبیه آن‌را هم‌اکنون درنزد برخی‌ازسیاه پوستان می‌بینیم. هیجانی که دراین‌آئین‌ها به‌مردم‌دست می‌داد در کشانیدن‌آنان به‌عالم عرفان تأثیری به‌سزا داشت. جذبه‌ای که می‌یافتند گاهی به‌خلسه می‌انجامید واین حالت نشانهٔ ازگسیختن نفس آدمی از سرای خاکی و نزدیکی جستن او به جهـان برین و پیوستن او به‌اصل خود شمرده می‌شد.

این آئین‌ها به‌دیونوسوس[1] خدای شعروشوروشراب نسبت داشت وأرْفیِئیان[2] کسانی بودند که درحدود قرن ششم قبل‌ازمیلاد آن را ثبات وقراربخشیدند ودر شبه جزیرهٔ آتیکا و جزیرهٔ سیچیلیا وجنوب ایطالیا ترویج کردند.

دیونوسوس پسر زِئوس[3] بود که می‌کوشید تا با تشکّل به‌اشکال مختلف از دست تیتان‌ها[4] رهائی یابد. سرانجام درزمانی‌که‌به‌صورت گاومیشی درآمده بود تیتانها او را یافتند و دریدند. زئوس صاعقه‌ای بر تیتان‌ها فرود آورد و آنان را به‌آتش قهرخود سوزانید. ولیکن آنان باخوردن دیونوسوس حیات جاویدان یافته بودند، بدین‌سبب ازمیان نرفتند وازخاکسترشان نوع انسان پدید آمد که از یک سو از تیتان‌ها واز سوی دیگر از دیونوسوس یا خود از زئوس نَسَب می‌برد. ازاینجا برمی‌آید که برطبق این اساطیر وجود آدمی زائیدهٔ گناه بوده، گناهی که دربرابر خدا ارتکاب شده و بدان سبب اصل خیر با اصل شرّ در وجود او به‌هم آمیخته است، وازاینجا کثرتی دربرابروحدت پدیدآمده‌است وغایت وجود انسان باید زوال این کثرت و بازیافتن یگانگی نخستین باشد. پس حق آن‌است که تن را که عنصر تیتانی است گوری برای روان که اصل الهی دارد بدانند و برخاستن ازاین گور را غایت قصوای وجود انسان بخوانند ولیکن ناگفته

---

۱) Dionysos

۲) Orphiques منسوب به‌ارفئوس Orphée

۳) Zéus

٤) Titans

نماند که درنظر اینان نفس چون ازتنی دوری گزیند درتن دیگرجای می‌گیرد پس به‌هرصورت از گورتن برخاستن امکان نمی‌پذیرد مگراینکه آدمی به‌پارسائی خو کند وازاین راه به‌تزکیهٔ نفس پردازد. پس تنها کسی که حیات «اُرفه‌ای» درپیش گیرد وازلذائذ جسمانی ورغائب مادّی دل بردارد نفس او می‌تواند این رهائی‌را بازیابد وچون سرانجام ازقید تن رها شود در بزمی درآید وازاین بزم آسمانی سرخوش‌وسرمست برگیرد ودرمیان ستارگان به‌پرواز آید تا به‌زندگی جاوید رسد. گویا بتوان تعالیم **فیثاغورس**[1] (متولّد بسال ۵۷۰ ق. م.) واتباع اورا ازتأثیر کیش «اُرفه‌ای» متأثّردانست منتهی اتباع این حکیم این تعالیم‌را با آراء علمی وعقلی استاد به‌هم آمیختند و صورتی مخصوص بدانها بخشیدند.

مقارن باظهور این افکارکه جنبهٔ عرفانی داشت و محاط به‌رموز و اسرار بود تفکّرعقلی در ایونی[2] نضج گرفت و فیلسوفان پیش از سقراط، که محقّقان جدید آنان را در ساختن و پرداختن فکر اروپائی بسیار مهمّ و مؤثّرمی‌شمارند و فیلسوفان معاصر از نیچه[3] تا هایدگر[4] قدرومقام ارجمندی برای آنان قائلند، به‌ظهور رسیدند. دراین عهد فیلسوفان‌را توجّهی به‌تحقیق

---

۱) Pythagore

۲) Ionie

۳) Nietzsche

۴) Heidegger

دربارهٔ انسان و وضع او درجهان نبود واین بحث بعداً باظهورسوفسطائیان به میان آمد، بلکه انسان را ازآن لحاظ که محاط به طبیعت است، یا بهتر بگوئیم طبیعت و انسان را بدون تفکیک از یکدیگر و به عنوان مجموعهٔ وجود یک‌جا ویک‌سره، می‌دیدند ومی‌شناختند. یکی‌ازاین حکمای‌اوایل که اقدم برهمهٔ ایونیانی‌است که ازاحوال وآراء آنان خبر داریم **طالس**[1] ملطی (۶۴۰–۵۴۶ ق.م)است. او قائل به‌ثبات ووحدت طبیعت[2] اشیاء درورای کیفیّات متغیّرومتکثّر آنهابود وازاین‌طبیعت به‌آب تعبیر می‌کرد. اهمیّت او دراین نیست که‌آب را مبدأ اشیاء می‌شمرد بلکه دراین‌است که‌نخستین‌بار به وجود امر واقعی مشهود که بتوان آن را مبدأی ثابت برای احوال متغیّر دانست قائل‌شد وآن‌را طبیعت نامید وتحقیق‌علمی را امکان‌پذیر داشت.— پس از او **آناکسیماندروس**[3] (متولّد بسال ۶۱۰ ق.م.) این‌طبیعت اصلیّه‌را امری غیرمعیّن‌وغیرمتناهی دانست که اشیاء با دگرگون شدن آن یا با جدا شدن ازان به‌وجود آمده است. این گسستن ازاصل را به‌نوعی از عصیان تعبیرکرد وازاین‌لحاظ شاید تحت تأثیرعقاید ارفه‌ای قرارداشت ونیزبه‌تحوّل تدریجی انواع موجودات زنده به‌یک‌دیگر قائل بود.— **آناکسیمنس**[4] (در اواخر قرن ۶ ق.م.) این طبیعت اصلیّه را هوا نامید. این کلمه درآن

---

۱) Thalès de Milet

۲) Physis

۳) Anaximandre

۴) Anaximène

روزگار به‌معنی وسیعی می‌آمد که شامل هوا و فضا و باد و بخار و مه بود.
این حکیم نخستین بار به مزیّت این عنصر و اهمّیت آن از لحاظ ضرورتی که برای حیات دارد توجّه یافت و نظریّهٔ او مقدّمه‌ای برای پدید آمدن مفهوم نفخه (پنوما)[1] گردید. با آراء این حکماء عقایدی که یونانیان در عصر اومیروس دربارهٔ نفس داشتند و آن‌را وجودی غیر مرئی، که مضاعف همین بدن مرئی است، می‌دانستند دیگرگون شد. نفس جزئی از طبیعتی که مبدأ اشیاء عالم است به‌حساب آمد و این طبیعت واحد منشأ حرکت جمادات و حیات جان‌داران و یا خود مبدأ وجود عالم شمرده شد. و بدین ترتیب ایراد مشهوری که بر خلود نفس می‌گیرند امکان ظهور یافت و آن اینکه اگر نفس هر شخصی جزء منفصل از کلّ باشد ناچار بعد از مفارقت از بدن به‌اصل خود بازمی‌گردد یعنی به‌نفس عالم یا طبیعت کلّیّه می‌پیوندد و بدین ترتیب خلود نفس هریک از اشخاص انسانی تحقّق نمی‌یابد.

فلسفهٔ یونانی در دورهٔ پیش از سقراط با ظهور هراکلیتوس[2] (متوفّی درحدود ۴۸۰ ق.م) به‌اوج اعتلای خود رسید. هراکلیتوس مؤسّس جدال عقلی (دیالکتیک)[3] به‌شمار می‌رود و بدین سبب در فلسفهٔ هگل و اخلاف او بر آراء این حکیم وقعی بسیار گذاشته شده‌است. فلسفهٔ او و فلسفهٔ پارمیندس را می‌توان به‌منزلهٔ دو قطب مخالف به‌شمار آورد که تفکّر غربی مدام دربین

---

۱) Pneuma

۲) Héraclite

۳) Dialectique

آن دو درنوسان بوده‌است. هراکلیتوس قائل به‌این‌است که تحرّکی که در سرشت جهان است موجب تکثّرصور اشیاء می‌شود. پس تغیّروتکثّر امری اصلی و ذاتی است نه فرعی وعرضی. همه‌چیز همیشه درهمه‌جا درصیرورت[1] است ونیروئی که محرّك چنین صیرورتی است مقرّ خودرا درعنصری گرم و خشك دارد. این عنصر گرم وخشك همان آتش‌است که خود آن را تنها به‌صورت جنبش‌مدام می‌توان تصوّر کرد. آراء هراکلیتوس‌را دربارهٔ نفس به‌دشواری می‌توان بیان نمود. بدو نسبت داده‌اندکه گفته‌است که هرچیزی که محیط برماست دارای شعوراست و مؤیّد این قول قطعاتی‌است حاکی ازاین‌که هراکلیتوس آتش جهانی را همان عقل (لوگوس)[2] می‌داند. نیز گفته‌اندکه‌او وجود عقل‌را درآدمی ناشی‌ازاین می‌شمارد که ماازطریق‌تنفّس عقل الهی را به‌درون خود فرومی کشیم. درحالت خواب چون دریچه‌های حواس‌مسدوداست نفسی که درماست‌تماسّ‌خودرا بامحیط ازدست می‌دهد و ارتباط این‌دو تنها ازراه تنفّس باقی می‌ماندوبدین‌سبب غفلت برما عارض می‌شود. دربیداری‌چون‌نفس‌ما می‌تواند دوباره ازمنافذ حواس، چنانکه گوئی ازدریچه‌هائی، به‌بیرون بنگرد، باروحی که محیط براوست اتّحاد می‌پذیردو قوهٔ عقلیّه‌را بازمی‌گیرد. پس به‌صریح اقوال منسوب بدو دربین نفس آدم ونفس عالم ارتباطی محکم وجود دارد چنانکه قطعهٔ زغالی را چون به‌آتش

---

۱) Devenir

۲) Logos

نزدیک سازند تفته و برافروخته می‌شود وچون ازآن دور کنند سردی ازسر می‌گیرد. ازاین مقدّمه که نفس آدم‌را جزئی ازنفس‌عالم بدانیم نتایجی‌حاصل می‌شود: ازجمله اینکه انسان بالطّبع و بالاختصاص‌دارای عقل‌نیست، بلکه چون محیط زندگی‌او ازعقلی‌عام برخورداراست خود او نیزازاین‌مایه سهمی دارد. دیگراینکه انسان‌که عالم صغیر[1] است ترکیبی ازعناصر متضادّطبیعی است‌وچون شأن طبیعت حرکت است انسان نیز به‌جملهٔ وجود خود متحرّک است واین حرکت مانند حرکت طبیعت راهی به‌سوی بالا وراهی‌به‌سوی پائین دارد. حیات مانند رودخانه‌ایست‌که هم می‌توان درآن فرورفت و هم نمی‌توان چنین‌کرد. دیگراینکه اصالت صیرورت اقتضاء می‌کند که انسان هم‌معدوم‌باشدوهم‌موجود، هم‌مرده‌وهم‌زنده، هم‌خفته‌وهم‌بیدار، هم‌پیروهم‌جوان. واین اضداد جای خود را پیوسته به‌یکدگر واگذارد. دیگراینکه چنین تعبیری ناگزیر باقول به‌نسبیّت ملازمت می‌یابد و برحسب آن مثلاً باید همه چیزرا ازلحاظ‌های مختلف هم‌سرد دانست وهم‌گرم، هم تر وهم خشک... دیگراینکه چون‌آدمی عرصهٔ تقابل اضداداست مرگ اوآن‌گاه فرا می‌رسد که یکی‌از این اضداد بردیگری چیره شود و ترکیب معتدل و متعادل این موجود برهم خورد. آب چون برآتش چیره شود آن را خاموش می‌سازد؛ روح آدمی یا به‌عبارت دیگرآتش هستی او نیز چنین‌است، یعنی‌مرگ آدمی به‌منزلهٔ خاموش شدن آتش نفس‌اوست. نفوسی که خودرا به‌دست لذّات

---

1) Mirocosme

می‌سپارند خودرا رو به‌مرگ می‌برند، زیرا که لذّت نفس در تر شدن اوست یعنی درگرائیدن آتش هستی او به‌خاموشی درآب است. نفس حکیم و صالح نفسی است که خشک بماند یعنی هرگز گرایش خودرا به‌آتش ازمیان نبرد. البتّه درجهت مخالف یعنی درحین غلبهٔ آتش برآب نیز مرگ پیش می‌آید. منتهی چنین مرگی موجب می‌شود که آدمی به‌مرجع خود بازگردد و باقوهٔ محرّک طبیعت یا بانفس عامّ عالم اتّصال یابد. وچون چنین شود جسدی که ازاو به‌جای مانده است دیگر انسان نیست و می‌توان آن را به‌دورانداخت[1].

برخلاف هراکلیتوس **پارمنیدس** (قرن پنجم ق.م.) ثبات را لازمهٔ وجود و وصف بارز حقیقت می‌شمرد. به‌عقیدهٔ اوهرشیئی یاهست یانیست. تغیّرو صیرورت مستلزم تناقض است زیرا که مقتضی این است که شیء متحرّکی، در مکـان واحدی، هم باشد وهم نباشد. سوای وحدت و ثبات هرگونه خصوصیّتی که دراشیاء به‌نظرآید ازجملهٔ اوهام است. نه کون و فساد وجود دارد، نه حرکت ونه‌صیرورت. نفس، ازآن حیث که اصل حیات است، ترکیب متعادلی ازحرارت و برودت است. وچون این ترکیب به‌نسبت‌های مختلف ممکن است حاصل شود خصائص نفسانی افراد اختلاف می‌پذیرد. احساس هرگز ازمیان نمی‌رود، حتّی جسد بی‌جان نیز احساس برودت وسکوت و ظلمت می‌کند. پارمنیدس تعدّد احساسات را ناشی از

---

۱) اگرچه قطعات دیگری از هراکلیتوس نافی این رأی است زیراکه مثلاً حاکی ازاین معنی است که ارواح اشخاص عالم دیگر (هادس) را درک می‌کنند.

تعدّد مجاری می‌داند که تصاویر اشیاء را به‌مسامات بدن می‌رسانند. پیداست که درچنین مذهبی اهمّ واشرف قوای نفس‌را قوهٔ مُدرکه باید شمرد، زیرا که چون حرکت باعدم مناسبت دارد شرف نفس‌را درقوّهٔ محرّکه نمی‌توان دانست بلکه ادراك و فکررا که با وجود ثابت و مطلق متناسب است باید فضیلت اصلی نفس محسوب داشت.

آلْکْمئون[1] یکی ازشاگردان فیثاغورس بود که جنبهٔ علمی آراء فیثاغورس را بیشتر از جنبهٔ عرفانی آنها اهمّیت داد و بدین ترتیب یکی از پیشروان روان شناسی تجربی شناخته شد. این شخص عالم به علم تشریح و وظائف‌الاعضاء بود و لاشه‌های جانوران را تشریح می‌کرد. شریان را از ورید تمیز داد ونخستین را مجرای خون و دومین‌را خالی ازآن دانست. امّا این تمییز دوباره پس‌ازوی مورد غفلت علما قرار گرفت. درطرزعمل حواس نیز مطالعه کرد. مجاری یامعابری‌راکه رابط اعضای بدن بامغزاست کشف نمود وحال‌آنکه تاآن روزگارهنوزکسی‌اعصاب را نمی‌شناخت. به‌اهمیّت مغز درعمل احساس پی‌برد، وحال‌آنکه پیش‌ازوی قلب را مرکز احساس می‌دانستند. پس از او افلاطون و بقراط رای او را معتبر گرفتند، ولیکن امپدکلس و ارسطو و رواقیان دوباره به‌رأی پیشینیان بازگشتند و قلب را به‌جای مغزاختیارکردند. آلکمئون، معلوم‌نیست باچه‌روشی، به‌تمایزاحساس و فکر نیز پی برد. بعضی‌ازتحقیقات علمی او درطبّ بقراطی اثر گذاشت،

---

۱) Alcméon de Crotone (قرن ششم ق. م.)

زیرا که او، قبل از بقراط، صحّت بدن را در تعادل قوای آن و تناسب صحیح کیفیّات بدنی بایکدیگر می‌دانست، و بیماری را ناشی ازاین می‌شمرد که این تعادل و تناسب بهم بخورد.

امپِدُکْلِس (متولّد بسال ۴۹۴ ق.م.) درباره نفس نظری داده است که آثار عقاید اُرْفِیْان دران پیداست و با نظر ایونیان که مبتنی بر جهان شناسی طبیعی بود اختلاف دارد. او نفس را هابط از مقرّ اعلی می‌دانست، و بدین ترتیب اصل آن را ازعالمی فوق طبیعت می‌شمرد و قائل به‌تقدیر روحانی برای آن بود. اومی گفت که نفوس به‌سبب ارتکاب معصیتی که از کینه[1] مایه می‌گرفت ازمقرّ سعداء طرد شدند و به‌جهان خاك فرودافتادند ودراین جهان درگردباد عناصر گرفتار آمدند ومجبور بدان شدند که مدام از بدنی به بدن دیگر هجرت گزینند تا روزی بیایـد که به نجات غائی فرارسند. پس باید روزگار را به‌پاکی و پارسائی به‌سر برند تابتوانند به‌مرتبه خدایان باز گردند. حتی امپدکلس می‌پنداشت که گوئی هستی های گذشته خود را به‌یاد می‌آورد، چنانکه خود دراین‌باره می‌گوید: «من پسری بودم، دختری بودم، بوته‌ای بودم، پرنده‌ای بودم، ماهی بی زبانی در دل دریابودم.»[2] وبدین‌قرار تناسخ را شامل حیات نباتی نیز می‌داند. این نظریه عرفانی را درباره نفس بانظریه طبیعی خود درباره عالم و اختلاط عناصر اربعه می‌آمیزد. برحسب آراء او

۱) مهر و کین در نظر امپدکلس دو نیروی محرك جهـان به شمـار می‌رفت.

۲) قطعهٔ ۱۲۷

همهٔ موجودات، اعمّ از جان دار یا بی‌جان، ازامتزاج وافتراق چهارعنصر، تحت تأثیر دوعامل مهر و کین، پدید می‌آیند. طبایع اصلیّهٔ گرم وسرد و خشک و تر نیز معلول این امتزاج است و هر کدام از آنها از غلبهٔ عنصری برعناصر دیگر حاصل می‌آید. به‌تطوّر انواع موجودات زنده قائل است، اگرچه تلفیق چنین عقیده‌ای با نظریّهٔ هبوط نفس به دشواری صورت می‌پذیرد. قلب را مرکز احساس می‌داند و احساس را به طریقهٔ مادّی و عنصری تبیین می کند. یعنی می‌گوید که اجزائی از اشیاء جدا می‌شود و از مسامات بدن می گذرد و به‌عضوی که ازحیث ساختمان عنصری بااین‌اجزاء مشترک باشد می‌رسدو، بدین ترتیب،درحین احساس، جزئی ازشیء محسوس با جزئی ازنوع همان شیء که در بدن شخص قراردارد متّحد می‌شود، یعنی با تأثیرمشابه برمشابه است که شناسائی حسّی حاصل می گردد.

جهان ازعناصرچهارگانهٔ مادّی صورت پذیرفته است و دو عامل مهروکین نیز مثل عناصرجنبهٔ مادّی دارد. افراد حیوان ازاجتماع موقّت این‌عناصر به‌وجود می‌آیندوبه‌سبب‌اختلاف نسبت‌اختلاط دربین‌این‌عناصر امزجهٔ مختلفهٔ افراد پدید می‌آیدوازاختلاف امزجه اختلاف درخصائص[1] حاصل می‌شود. پس‌ساختمان‌بدن‌است که‌درحیات‌نفسانی‌اثرمی گذاردوچگونگی این‌حیات‌راباید‌باچگونگی‌ساختمان‌بدن‌تبیین کرد. نظریّهٔ امپدکلس نفوذی‌بسیار درآراء فلسفی‌یونان‌داشته‌ودرطبّ بقراطی‌نیزاثرگذاشته‌است. اشکال‌بزرگ نظریهٔ اودرتلفیق‌دوجنبهٔ الهی‌وطبیعی‌این‌نظریّه دربارهٔ نفس‌وحیات‌است.

1) Caractères

آناکساگورس[1] (متولّد درحدود ٤٦٠ ق. م.) ، در مقابل نظر ایونیان که می گفتند که مادّه در خود قوّه‌ای دارد که محرّك آن است ، قول دیگـری آورد که می‌توان آن را دیبـاچه‌ای بر کلام افـلاطون دانست . آناکساگورس قائل شد که نظام جهان را مبدأی است مفارق از جهان و عناصر آن. این مبدأ عقل[2] است . البتّـه درنظراو تجرّد این مبدأ به درجه‌ای که در فلسفهٔ افلاطونی بدان منسوب می‌دارند نیست ، بلکه عقل عبارت از امری است سیّال در سراسرجهان ، وشایدآن را بتوان روح عامّ عالم شمرد . به هرصورت او این عقل را با خدا یـکی می‌دانست وآن را مبدأی می‌شمردکه درهمه جا به‌کاراست ، و موجب می‌شود کـه هر چیزی که زنده است ،ازنبات و حیوان و انسان،جان بیابد و به جنبش درآید؛ و اختلاف صور متعدّد حیات در انسان و حیوان و نبات تنهـا در اختـلاف درجهٔ برخورداری‌آنها ازتأثیر چنین عقلی است. حتّی گوئی گیاهان را نیز دارای شعورمی‌دانست و درحین جوانه زدن یا ریختن برگ صاحب احساس‌لذّت والم می‌شمرد . یعنی شعوررا از قوای حیاتی متمایز نمی گرفت وآدمیان را از استمدادی مخصوص که منشأ مخصوص افعال نوعی درآنان باشد بهره‌مند نمی‌دانست. درنظر او عقل،از یک طرف ، مستقلّ و مفارق و نامتناهی است و با هیچ چیزمختلط نیست و تنها به خود و در خود وجود دارد،و از طرف دیگر ، به انواع مختلف موجودات آلی که از اختلاط عناصر پدید

1) Anaxagore اهل کلازومنس Clazomène

2) Nous

می‌آید پیوسته است . او نیز مانند امپدکلس قائل به تأثیر حیات آلی بر حیات نفسانی بود، امّا برخلاف این حکیم ادراك را نتیجهٔ تأثیر مشابه بر مشابه نمی‌دانست، بلکه حاصل از تأثیر ضدّی بر ضدّ دیگر می‌شمرد. به نظر او در هر شیئی جزئی از هر شیئی وجود دارد. ازاین اصل نتیجه می‌گرفت که دستگاه آلی، همهٔ اقسام مختلف کیفیّات، و درنتیجه، همهٔ عناصری را که متقابل با عناصر اشیاء محسوس باشد، درخود واجداست. مثلاً بینائی ناشی ازتصویری است که ازشیئی برجزئی ازمردمك، که رنگی متقابل بارنگك شیء محسوس دارد، می‌افتد؛ چنانکه سرد را با گرم می‌شناسیم و شیرین را با تلخ در می‌یابیم . نیز می‌گوید که ادراك ، اگر کیفیّتی که منشأ آن است شدید باشد رنج آور است، و روی‌هم رفته، هراحساسی با رنجی همراه است که عادت آن را خفیف می‌سازد. مشکلی که درفلسفهٔ اووجود دارد همین است که عقل، یا مبدأ نظام بخش عالم، چگونه ممکن است که هم مفارق از عالم باشد وهم اصل حرکت وحیات درموجودات شمرده شود .

دیوگنس[1] (متولّد درحدود ٤٦٩ ق . م.) ، که باحوزهٔ آناکسیمنس نسبت داشت، هوا را مبدأ عالم می‌دانست. این جسم مطابق مذهب او همان نفخهٔ حیات است که درهر فردی منشأ وحدت قوای بدنی ونفسانی است . هو است که موجب حرکت است وازراه تخلخل وتکاثف مولّد اشیاء وعوالمی به تعداد غیرمتناهی می‌شود. نفس درموجودات زنده از هوائی گرم‌تر از هوای جوّ وسردتر از هوای محیط برخورشید حاصل می‌آید. دیوگنس این هوا را دارای همان خصوصیّاتی

1) Diogène d' Apollonie

می‌دانست که آناکساگورس به‌عقل منسوب می‌داشت، و شاید از این لحاظ تحت تأثیر آراء همین حکیم قرار گرفته باشد. هوا چیزی است مشابه خدا که هم بزرگ وهم توانا وهم جاوید وهم داناست. همهٔ اموربدنی و احوال نفسانی از اوضاع مختلف هوای محیط براعضای بدن ومناسبات آن با خونی که دربدن جاری است ناشی می‌شود، ودراین میان هوائی که محیط بر مغزو قلب است تأثیری مهم‌تر دارد، زیرا که این دو عضو محلّ اختلاط هوا با خون‌است. اگر این اختلاط متعادل باشد سلامت دست می‌دهد، اگرخون برهوا زیادت یابد پریشانی‌و بیماری حاصل می‌شود. می‌توان گفت که اعتقاد به نفخه[1]، که به معنی اصل سیّال حیاتی‌است، ودرحوزهٔ بقراطی جزیرهٔ کئوس[2] به‌میان می‌آید، تحت تأثیراقوال دیوگنس حاصل‌شده وبدین‌واسطه نظربقراط طبیب با رأی آناکسیمنس حکیم ارتباط جسته است.

تأثیر اطبّاء را درآراء حکماء دربارهٔ نفس نمی‌توان انکار داشت. سرحلقهٔ این اطبّاء بقراط بود.

بقراط[3] (متولّدبه‌سال ٤٦٠ ق. م.) به‌اخلاط اربعه‌قائل بودوامزجهٔ دموی و بلغمی وصفراوی‌وسوداوی را برحسب غلبهٔ هر یک ازاین‌اخلاط در یکی از افراد می‌دانست. می‌گفت که طبیعت همواره برای حفظ تعادل اخلاط یا اعادهٔ آن در کار است، و طبیب مکلّف است که خلط ضعیف را تقویت کند وخلط غالب را به‌حدّ اعتدال بازگرداند. وجود انسانی را

---

۱) Pneuma

۲) Céos

۳) Hyppocrate و به قولی متولد به سال ٤٥٠ ق. م. اهل جزیرهٔ کئوس.

وابسته به طبیعت می‌شمرد و وجدان را جدا از جهان نمی‌دانست. به تأثیر اختلاف اقالیم مثل تأثیر اختلاف فصول و خاك و هوا و آب در وجود افراد انسان قائل بود، علی الخصوص هوا را عنصر اصلی مؤثّر در وضع مزاجی انسان می‌شمرد. عناصر سه گانهٔ حیات را خوردنی و نوشیدنی و نفخه یا خود هوا می‌دانست و نفخهٔ حیات را در سراسر جهان منتشر و بر آن حاکم می‌انگاشت. برخلاف بعضی از حکماء که نام بردیم مقرّ حقیقی عقل و مرکز مجاری مختلف حواسّ را مغز می‌دانست. بقراط عوامل اجتماعی را نیز در طبّ نادیده نمی‌گرفت، و این امر را منظور می‌داشت که اقسام کارهای بدنی و بعضی از عادات تأثیری بسیار در تندرستی یا بیماری دارد، و تأسیسات اجتماعی و قانونی، برحسب ارزش‌های مختلفی که واضعان آنها ممکن است در تأسیس آنها بر بعضی از اشیاء و امور گذاشته باشند، واکنش‌های روانی پدید می‌آورد، و به همین سبب احوال مزاجی سکنهٔ بلاد یونانی آسیا، که طرز ادارهٔ مدینه در نظر آنان مبتنی بر اصل آزادی افراد است، با احوال تبعهٔ دول مستبدّه تفاوت دارد. خلاصه، در رسائل بقراطی انسان موجودی دانسته شده است که در او دو جنبهٔ بدنی و اخلاقی یا دو لحاظ طبیعی و اجتماعی با یکدیگر ارتباط دارد و کمال مطلوب اخلاقی نیز از آن لحاظ که محرّك حقیقی اخلاق انسان و حافظ حکمت اوست در احوال او اثر می‌گذارد. از همین رو از طبیب این حوزه می‌خواهند که هرگز خیر و صلاح ابناء نوع را از نظر دور ندارد. در این رسائل به روابط روان و تن تا آنجا اهمّیّت می‌دهند که ملاحظات روانی و اخلاقی را در تخفیف امراض دخیل می‌شمارند و تحریك یا تسکین روحی را

درمعالجات مؤثرمی‌دانند . بقراط نفوذی بسیار درطب و یاخود درحکمت قدیم به دست‌آورد و بعداً در حوزهٔ اسکندریه نیز رسائل او مورد مطالعه قرارگرفت ومبانی آن دربنیان‌گذاری طب جالینوس، که ازقرن‌دوم میلادی تا دورهٔ تجدد علمی و ادبی اروپا[1] یعنی درسراسرقرون وسطی پایداربود، اثرگذاشت .

سوفسطائیان را گوئی بتوان نخستین کسانی دانست که به مطالعه در احوال انسان ازاین لحاظ که فاعل شناسائی[2] است پرداختند . یعنی حیات انسان را از جنبهٔ عقلی و اخلاقی و حسی و ارادی قابل تحقیق دانستند . مخصوصاً به اختلافات خصائص افراد توجه یافتند و ازاین حیث کوشش اینان درمقابل کوشش حکیم معاصرشان سقراط قرار داشت که جنبهٔ کلی وجود انسان و صورت نوعی او را مهم می‌شمرد . بزرگ ترین سوفسطائیان **پروتاگوراس**[3] است . از او چند قول مشهور به جای مانده‌است . از جمله اینکه: «انسان مقیاس همهٔ اشیاء است، مقیاس اشیائی که هست و مقیاس اشیائی که نیست.» بعضی ازمحققان مثل شیلر[4] دراین جمله انسان را به‌معنی کلی ونوعی‌آن گرفته وپروتاگوراس را ازاین‌حیث پیشرو کانت‌شمرده‌اند. بعضی دیگر به تبع افلاطون منظور ازان را فرد انسان دانسته واین قول را

---

۱) Renaissance

۲) Sujet

۳) Protagoras

۴) F. P. S. Schiller

به منزلهٔ قول به اصالت نسبیّت[1] به‌معنی اصالت فرد[2] انگاشته‌اند. اینان گفته‌اند که به نظر پروتاگوراس نه تنها اشخاص متعدّد بلکه شخص واحد در موارد متعدّد به سبب تغیّری که در هر موردی یافته است از شیء واحد ادراکات متعدّد حاصل می‌کند[3]. با صرف نظر ازاین تفاسیر، آنچه به هر جهت ازاین جمله می‌توان دریافت اینکه شناسائی بدین معنی نیست که آدمی اشیائی را که خود آنها جدا ازادراك وجوددارد، به‌همان‌نحوی که وجوددارد، ادراك نماید، بلکه تأثیرشخص مدرِك درکیفیّت ادراك اوازاشیاء انکارناپذیر است. بدین ترتیب پروتاگوراس درمقابل حقیقتی که درعالم واقع مندرج است به حقیقتی توجّه‌یافت که حاصل برخورد واقعیّت خارجی با ادراك انسانی است. چون این حکیم ازنخستین کسانی بود که جنبهٔ انسانی حقیقت را دریافت اهتمام درتربیت افرادرا برای ظهورفضیلت درعالم انسانی لازم شمرد. قول دیگری که بدو نسبت داده‌اند اینکه در بارهٔ هرامری دو قول متناقض می‌توان آورد که هردو به یک درجه ازاعتبار باشد وقول ضعیف را می‌توان به‌صورتی‌ادا کرد که ازلحاظ اعتبارهم‌دوش قول قوی‌قرارگیرد. البتّه‌اورا ملامت کرده‌اند که با این سخن احقاق باطل‌را موجّه داشته‌است، ولیکن، انصاف را، باید بدوحق داد. زیرا که چگونه می‌توان انکارکرد که رأی سخیفی ممکن است به سبب وقوع در اوضاع واحوال معیّن چندان

---

۱) Relativisme

۲) Individualisme

۳) شرح این اقوال را مترجم درنوشتهٔ دیگری که دربارهٔ سوفسطائیان دارد به تفصیل آورده‌است.

قوّت حاصل کند که رأی صحیح را درمعرض بطلان قراردهد. وبدین سبب کوشش در تأیید رأی ضعیف به منزلهٔ کوشش در دفاع از حق باشد.
پروتاگوراس کسی است که اهمیّت احساس وادراك حسّی را بارز داشت و فعل انسانی را درساختن و پرداختن ادراك روشن ساخت، مخصوصاً معلوم کرد که، مثلاً، رنگ از برخورد مورد شناسائی با فاعل آن حاصل می‌شود، والاّ چیزی به نام رنگ چنانکه ما ادراك می کنیم جدا از ما درعالم خارج وجود ندارد. باتوجّه به آراء هراکلیتوس آشکارساخت که تجربه ناشی از انطباع شیء خارجی درذهن انسان وتفاعل این دو واقعیت با یکدیگراست، وکیفیّت هر شیئی امر ثابتی نیست بلکه نحوه‌ای از حرکت دائم شیء در برخورد آن باحرکت دائم ذهن است. او را می‌توان از اصحاب اصالت اسم[1] نیزمحسوب داشت، زیراکه مفهوم کلّی را علامتی می‌دانست که باآن می‌توان چندین تأثر فردی را دریک جا و به‌یک عنوان جمع آورد. دیگرازسوفسطائیان **گورگیاس**[2] (متوفّی به سال ۳۸۰ ق. م.) است. بدو این گفته را نسبت داده‌اند که: «هیچ چیزوجود ندارد، اگرنیزموجودباشدقابل شناختن نیست، اگر نیز شخصی آن را بشناسد انتقال آن به شخص دیگر امکان نمی‌یابد».
گورگیاس را بدین ترتیب فیلسوفی نیست انگار[3] دانسته وطرز تفکّراورامغایر پروتاگوراس شمرده‌اند. امّا اگرازلحاظ فلسفی چنین مغایرتی درمیان این‌دو سوفسطائی باشد رأی آن دو راجع به‌ادراك ازلحاظ روان‌شناسی چندان مغایر

---

۱) Nominalisme
۲) Gorgias
۳) Nihiliste

یکدیگر نیست . زیرا که گورگیاس نیز ادراك را حاصل امتزاج دو عنصر خارجی وذهنی می‌دانست. درقول مذکورجزء سوّم آن بسیار اهمیّت دارد. زیراکه او، دراین جزء، قصد این دارد که بگوید که دوشخص دریک وضع وحال‌قرارندارند، وآنچه یکی ازآن دواحساس می کند خاصّ‌خوداوست، ومستقیماً قابل انتقال به شخص دیگرنیست، و از طریق تکلّم‌که وسیلهٔ چنین انتقالی است تنها می‌توان بعضی‌ازعلائم خارجی کلّی‌را، که‌فرض‌کرده‌اندکه حاکی ازاحوال عمومی‌روحی‌است، نشان داد، لاغیر.

سقراط نیزمانند سوفسطائیان به اصالت انسان قائل‌شد منتهی‌انسان را ازلحاظ اخلاقی ملحوظ داشت . به جای فرد ـ بدان معنی که درروان‌ـ شناسی جدیدآورده‌اند ـ شخص را ـ بازبه‌همان معنی که اخیراً اصطلاح کرده‌اند ـ قرارداد. نفس را به جای اینکه مانند ایونیان مبدأ حرکت و حیات بداند ازجنبهٔ عقلی واخلاقی مورد توجّه‌ساخت. تن انسان راجایگاه روان دانست و روان را برتن حاکم شمرد ، خواست تادر ورای کیفیّات متعدّد متغیّرمحسوس ذات واحد ثابت معقولی بیابدکه بتوان آن را فاعل معرفت ومنشأ فعل انگاشت .آثاری را که دالّ بر وجود چنین ذاتی باشد مفاهیم کلّی‌اخلاقی مثل عدالت و حقیقت وفضیلت وسعادت وخیر و جمال دانست. درنظراوهمین‌آثاراست‌که مبیّن حقیقت ذات انسانی‌است، ازهمین رو بایدکوشید تا این مفاهیم‌را باتوجّه به‌ذات واحد وثابت هریک ازآنها تعریف کرد. علم‌را با اخلاق یکی دانست و بدین سبب قائل بدان شدکه اعمال انسان‌را می‌توان وبایدتابع اصولی‌دانست که برای‌وجود ازلحاظ‌کلّی،

وازآن حیث که هرشخصی دارای ذاتی‌است که مخالف با ذوات افراد دیگر نیست ، معتبرباشد ؛ ودرتعیین اعتباراعمال بایدازاحوال گذران وناپایدار فارغ بود. ازاینجا برمی‌آید که درنظرسقراط چیزی که برای کسی نیکو یادرست باشد بایدآن را برای دیگران نیز چنین دانست ؛ و با این قول ارزشهای کلّی درافعال آدمی منظورنظرقرارگرفت. امّا درباره‌ٔ نفس وذات آن ومبدأ آن وغایت آن ، تفکیک آراء سقراط وافلاطون ازیکدیگرمیسّر نیست ، وآنچه به‌هرجهت می‌توان گفت اینکه‌رأی‌سقراط مستلزم ایمان فلسفی به جنبه‌ٔ عقلی وذاتی حیات انسانی‌است . درنظراو ، چون تحقیق احوال نفس‌ازراه توجّه به باطن برای این‌است که به رفتارآدمی بتوان معنی داد ، روان شناسی تابع اخلاق می‌شود. برطبق‌چنین نظری انسان موجودی‌است که به‌سعادت شوق می‌ورزد واین اشتیاق مبهم مبنای تمایلات اوست. به‌همین سبب او باید این نکته‌را بفهمدوبپذیرد که تنها خیراست که می‌تواند چنین‌اشتیاقی را برآورده سازد . مباحثات اوهمه حاکی ازاین است که متعلّق‌شوق و خیر هردو یکی است ، مطلوب روحی هرفردی‌همان مطلوب عقلی کلّی‌نوع انسان است ، و خیروجمال وحقیقت ومصلحت جملگی معنی‌واحدی‌است. آنجاکه می‌گوید: «می‌دانم که‌هیچ نمی‌دانم » گفته‌ٔ اوبدین معنی‌است که تضادّ دربین‌جستجوی لذّت وقدرت‌وجستجوی خیر وعدالت تنها برحسب ظاهر است ، و ازعدم تمیز خیرحقیقی ، که تنها ضامن سعادت آدمی‌است ، ناشی می‌شود . عمل صحیح عملی است که علمی صریح راه‌نمای آن باشد ، ومامائی سقراطی[1] وسیله‌ایست

(1 Maïeutique

که ما را به چنین علم صریحی در باره‌ٔ خیر برساند. امّا مباحث خاصّ روان شناسی و مطالعه‌ٔ تعارضاتی که دربین غرائز حیوانی و وجدان اخلاقی رخ می‌دهد درحکمت سقراط محلّی ندارد؛ زیرا که دراین حکمت وجدان واحد ثابت نوع انسان را قصد کرده‌اند یا خود شخصی از انسان را که مثل خود سقراط از قدرت بدنی وسلامت اخلاقی به حدّ کفایت برخوردار باشد وقدرت عقلی انسان را برسایر قوای معارض ومخالف حاکم بداند. نابینائی آدمی در نظر او، به نقل افلاطون[1]، این‌است‌که نداندکه بزرگترین بدبختی که بسی بالاتر ازبیماری تن‌است اینکه، به‌جای سلامت وجدان، ازبیدادگری وناپرهیزکاری بهره‌مند باشد. خلاصه، رأی سقراط درباره‌ٔ نفس ازحکمت اوجدائی ناپذیر است، وحکمت اوعلمی‌است که با تمام فضائل دیگراز قبیل تقوی وعدل‌و شجاعت و اعتدال به یک معنی باشد، یا خود اینها همه را در بر بگیرد. چنین‌حکمتی‌قابل‌تعلیم‌است، زیراکه می‌توان چنان برنفس کسی اثرگذاشت که ملزم شودکه حقیقتی را که دراو مضمر و مستتر است آشکار وهویدا سازد.

اگر آراء سقراط و افلاطون را بتوان از یکدیگر تمیز داد باید گفت‌که نظرسقراط در باره‌ٔ نفس دارای جنبه‌ٔ اخلاقی است و حال‌آنکه افلاطون نفس را ازلحاظ علم الوجود[2] ملحوظ می‌دارد. بنابراین مجموعه‌ٔ آراء افلاطون‌را درباره‌ٔ نفس‌نمی‌توان روان شناسی‌نامید بلکه بدانچه امروز

---

۱) گورگیاس ص۴۷۹ ب.

۲) یا هستی شناسی در ترجمهٔ Ontologie

ما بعد روان شناسی[1] می گویند نزدیک‌تر است. افلاطون می گوید: «نفس جنبه‌ای از وجود ماست که الهیّت آن از همهٔ جنبه‌های دیگر بیشتر است، و همچنین نفس اخصّ اموری است که به ما تعلّق دارد[2]. تا زمان افلاطون هیچ کس، حتّی آناکساگورس که نفس را در مقابل حیات طبیعی واقع می‌دانست، آن را عاری از مادیّت نشمرد. افلاطون نخستین کسی بود که نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانست، و هر گونه نظری که برحسب آن بتوان نفس را به عنصری یا خلیطی از عناصر تأویل کرد، و از این راه جنبهٔ روحانی و تقدیر فوق طبیعی نفس را انکار داشت، در فلسفهٔ او مردود شناخته شد[3]. در اثبات رأی خود دلایلی آورد. از آن جمله گفت: چون نفس بسیط و غیرمنقسم است نمی‌تواند مرکّب و ممتدّ باشد، چون از قوّهٔ تذکار برخوردار است وجود او مقدّم برحیات جسمانی فعلی اوست، چون از مثال حیات بهره‌مند است فنا را بدو راهی نیست... چون چنین باشد حیات نفسانی مستقلّ از حیات بدنی است. نفس حاکم بر بدن و مدبّر حرکت آن است، چنانکه نفس عامّ عالم نیز که نفس خاصّ آدم را جزئی از آن باید شمرد مدبّر جسم عالم است. نفس چون به عالم اجسام هبوط کرده است خود را در این خاکدان با مادّه و صیرورت همراه می‌بیند، ولکن از این جسم که مسکن اوست و از مقتضیات آن، چنانکه گوئی از زندانی، قصد آزاد شدن دارد. سرنوشت او

---

۱) Métapsychologie

۲) نوامیس، V.

۳) فیدون، ۷ الف و ب، ۸۴ ب، ۸۶ ب، ۹۰ ب، ۹۶ ب، جمهوری، III،

۳۸۶ د.

این‌است که چندان جسد را ترك کند و بدان بازگردد تا با عبور از مراحل مختلف آمادهٔ بازگشت به‌جایگاه خود باشد، وشرط چنین رجوعی فراغ‌از عالم مادّی‌است. بدین ترتیب، کشاکشی در درون‌آدمی در میان دوکشش پدید می‌آید . از یک سوی، زندگی خاکی او را به خود می‌خواند، ولیکن نمی‌تواند عطش اورا مرتفع سازد. ازسوی دیگر، اشتیاق به‌مطلق وتذکار مُثُل موجب اعتلاء به ماوراء لذائذ بدن وفرارازمتاع غرورمی‌شود. باسیر جدالی‌عقل[1] می‌توان نفس‌را ازمرحلهٔ محسوسات که عالم کثرات وظنون‌است آزاد ساخت و به طریق نجات انداخت . عشق نیز مانند عقل یکی از راه نمایان وبندگشایان‌است، ازطریق تذکارِمثال ِجمالْ آدمی‌رامشتاق خیرمطلق می‌گرداند، وخیرمطلق‌تنها وجود حقیقی‌است که شعشعهٔ آن جمیع‌عالم معقول را تابناك می‌سازد. باتوجّه‌به‌عالم حقیقت، که نه‌درآن چیزی زوال می‌پذیرد ونه‌کسی می‌میرد، عالم طبیعت قدر و وقع خود را ازدست می‌دهد و دیگر قادر به اغوای‌آدمی نمی‌شود. مرگ، آن‌گاه که سیرجدالی عقل‌و عشق به سر رسیده‌است ، پیام‌آزادی‌است و مژدهٔ بازگشتن به موطن اصلی و بازیافتن آرامجای حقیقی‌است . افلاطون تقریرمی‌کندکه چگونه نفس به عالم‌کثرت وصیرورت فروافتاده است، کیفرها و پاداش‌هائی‌را که درجهان دیگر در انتظار اوست برمی‌شمارد ؛ امّا خود می‌گوید که این توصیف‌ها به صورت ذکر رموز وعلائم است و بیان‌کامل حقیقت حال نیست. نفوسی که از طریق تأمّل‌فلسفی وعشق عرفانی تهذیب نشده باشند درهادس[2] فرو می‌افتند

---

۱) Dialectique

۲) Hadès

تا اجری را که شایستهٔ آنهاست دریابند. بعضی به عذاب مخلّد دچار می‌شوند وبعضی دیگر پس از دیرزمانی فرو ماندن در آن جهان بدن حیوانی یا انسانی را برمی‌گزینند تا دوباره بدان بازگردند ، و چگونگی زندگی پیشین آنان در برگزیدن زندگی نو اثری می‌گذارد.

افلاطون برپروتاگوراس، که هرمعرفتی را ازاحساس ناشی می‌دانست خرده می‌گرفت . درنظر او علم قابل تأویل به احساس نیست . اگر چنین می‌بود بیمار که بیماری خود را احساس می‌کند می‌بایست بهتر ازطبیب آن را بشناسد . علم که از ثبات برخورداراست با احساس که مدام درتغیّر است مغایرت دارد . باهمهٔ بی‌اعتباری که افلاطون برای حسّ قائل بود می‌کوشید تا درمورد آن نیز، برخلاف پروتاگوراس، به اصالت حرکت قائل نباشد . حواسّ را، برحسب درجات متفاوتی که هرکدام ازمحسوسات ازخارجیّت[1] برخورداراست، ازهم تمیزمی‌داد، ونتیجه می‌گرفت که احساس ازهرجهت تابع تغیّرذهنی شخص نیست ، بلکه با احساس به دریافت عین اشیاء نیز می‌توان نائل شد، و بدین ترتیب قائل به ثباتی دراحساس بود . یعنی درنظر او، باهمهٔ تغیّری که درشیء یاشخص پدید می‌آید، احساس ازخود شیء نیز حکایتی دارد. مثلاً، اگر رنگ شیء ازآتش نمی‌بود و برروی آتشی که در چشم است اثرنمی‌گذاشت هیچ‌گونه ادراکی از رنگ حاصل نمی‌شد. اگر بگوئیم که هراحساسی از هرجهت مستقلّ ازاحساس‌هائیست که قبل ازان رخ داده‌است، وهیچ‌گونه ارتباطی باآنها ندارد، به‌راه اغراق رفته‌ایم ؛ با همهٔ این هرادراکی مستلزم درجه‌ای ازثبات است، واگراشیاء درتغیّر دائم

1) Objectivité

می‌بود نفوس‌را هیچ گونه‌ادراکی ازآنها حاصل نمی‌شد[1]. وآنگهی درشناسائی اصالت با احساس نیست بلکه با عقل است ، و رأی افلاطون را دربارهٔ عمل عقلی انسان ازآراء اودرخصوص مابعدّالطبیعه جدا نمی‌توان ساخت . تمثیل مغاره ونظریّهٔ تذکّر[2] مارا متوجّه می‌کندکه چگونه نفس با تذکّر اصول اشیاءکه درعالم اعلی دریافته‌است به ثبات‌رهنمون می‌شود. افلاطون دررسالهٔ منون بازمی‌نمایدکه سقراط بردهای نادان را راه‌نمائی می‌کند تاخود اوبتواند راه حلّ یکی ازمسائل هندسی‌را بازیابد[3]، وازاینجا نتیجه‌می‌گیرد که انسان طرق حلّ مسائل را درعقل خویش نهفته دارد . بدین معنی کـه آنهارا درحیات پیشین‌خود دریافته‌است، ودراین جهان کافی‌است که‌وضعی پیش‌آیدکه‌آنهارا بتواند دوباره به‌یادآورد. همین امراست که نفس‌راموفّق می‌داردکه ازمرحلهٔ ظنون فراتررود وبه‌علم حقیقی‌نائل‌آید. ازاینجا برمی‌آید که نفس انسان، درنظرافلاطون، فعلی مخصوص داردکه فطری اوست واز راه تجربه حاصل نمی‌شود وآن قدرت به حکم و استدلال یا خود همان فعل عقلی‌است . می‌دانیم که درنظر افلاطون تفکّر ریاضی تا چه اندازه اهمّیّت دارد. با چنین تفکّری‌است که ذهن انسان می‌تواند در ورای ظواهری که ازحیث مقدار متفاوت و متغیّراست نسب ثابتهٔ اجزاء جسم را باز یابد . ریاضیّات مجموعهٔ روابطی است که بر اصولی که ماهیّت‌آنها ازهـرجهت

---

۱) جمهوری، VII ، ۵۲۳ وکراتولوس ۴۳۹-۴۴۰.

۲) Reminiscence

۳) وآن مسأله این‌است: چگونه میتوان مربعی دو برابر مربع‌مفروض بناکرد $d^2 = 2a^2$ برفرض اینکه a ضلع مربع و d قطر آن باشد.

معلوم است متکی است، مثل تعاریف اعداد زوج وفرد یا سطوح وخطوط وزوایا... امّا خود این اصول را نمی‌توان دراین علوم تبیین کرد بلکه تبیین آنها راجع به فنّ جدال عقلی (دیالکتیک) است، وبا همین فنّ است که عقل در مرحله‌ای وارد می‌شود که می‌تواند معانی حقیقی همهٔ چیزهائی را که وجود دارد کشف کند، واصول کلّیّه ومبادی اوّلیّه‌ای که شناسائی جهان را در ذات خود ممکن می‌دارد معلوم او می‌شود. دراین مقام معرفت حسّی جزئی شخصی یکسره ازمیان می‌رود.

افلاطون با اینکه دربارهٔ تجرّد نفس تأکید می‌کند، ونسبت آن را به بدن مثل نسبت ملّاح به کشتی می‌داند، بحث دربارهٔ معرفت اورا برآن می‌دارد که دربارهٔ مناسبات نفس وبدن ودربارهٔ حیات آلی انسان نیز تحقیق کند. می‌گوید که نفس درجریان هجرت‌های خود ازبدن ورجعت‌های خود بدان تحت تأثیر بدن قرار می‌گیرد، واین امروصول اورا به غایت تقدیر خود به تعویق می‌اندازد. پس دراینکه نفس را با بدن مناسباتی است تردید نمی‌توان داشت، اما تعیین وتعریف این مناسبات آسان نیست. در رسالهٔ فدروس نفس را به عرّابه‌ای بادو اسب که راننده‌ای آن را می‌راند تشبیه می‌کند. دراین تشبیه شخص راننده نمایشگر قوّهٔ عاقله است. یکی ازدو اسب علامت قوّهٔ اراده (قوّهٔ غضبیّه) ودیگری نمایندهٔ قوّه شهویّه است. تشخیص قوای سه گانهٔ نفس دررسالهٔ جمهوری نیز دیده می‌شود ودر آنجا مقرّ عقل را سر ومقرّ اراده را سینه ومقرّ شهوت را شکم می‌داند. بدین ترتیب علم النّفس وعلم وظائف الاعضاء در مذهب افلاطون مبتنی برقبول اصل غائیّت می‌شود[1]. چنانکه درهرکدام از این

---

۱) طیماوس ۶۱-۸۶

دوعلم قصد آن را می کند که بگوید که چرا هر کدام از اجزاء سه گانهٔ نفس درمکانی مخصوص متمایزازمکان دوقوهٔ دیگرجای دارد. قوهٔ عاقله که جنبهٔ الهی نفس است بدان سبب در سرجای گرفته است که گردن مقرّ او را از سینه جدا سازد، ودرنتیجه تا ممکن است ازتأثیر دوقوهٔ دیگرنفس یاخود دو نفس پست تر دیگردرامان باشد. وچون یکی ازاین دو نفس بالطّبع اشرف از دیگری است نخستین درسینه جای دارد که به سر نزدیک تراست و گردن و حجاب حاجز ازدوسمت آن را محدود می سازد. این قوّه دراین مکان می تواند هم باعقل درارتباط باشد، و هم با استفاضه از عقل برشهوت مسلّط شود. و قوّهٔ دیگر دورتر از عقل یعنی در محلّی در بین حجاب حاجز و ناف واقع است. مغز رابط نفس وبدن است. خون ازقلب سرچشمه می گیرد وازآنجا به رگها می افتد ودرریتین سرد می شود. هوا یا نفخه[1] ازدهان وارد می شود وازراه ریتین به قلب می رسد وازآنجادرسراسر بدن به گردش درمی آید و به تنظیم حیات وتعدیل قوای آن نظارت می کند.

درنظر افلاطون نفس عاقلهٔ هرفردی ازافراد انسان ازخلود برخوردار است، وازقول او برمی آید که تنها همین قوّه از نفس است که فنا نمی پذیرد. دربارهٔ جدائی نفس ازبدن می گوید: «... رشته های زندگی سست می شود و روان آدمی که به حکم طبیعت آزاد شده است شادمانه به پرواز درمی آید. آنچه برخلاف نظام طبیعی باشد دردآگین است ولیکن آنچه به حکم طبیعت فرا

---

۱) Pneuma

می‌رسد شیرین است . ازاین‌رو مرگی که به دنبال بیمار شدن یا زخم خوردن فرا رسد سخت است ولیکن مرگی که با کهن‌سالی آدمی را دریابد واو را به غایت خود راهبر باشد آسانترین مرگ هاست . و بیش ازآنچه غم بیاورد شادی می‌بخشد.»[1] نیز می‌گوید که نفسی که از حقیقت الهی برخوردار باشد بیم ازان ندارد که درلحظهٔ جدائی از بدن به باد فنا سپرده شود[2]. اعتقاد به بقای نفوس افراد یکی از علل مقبولیّت فلسفهٔ افلاطون در نزد متکلّمان اوایل مسیحیّت بود . امّا این اعتقاد افلاطون را مواجه بامسائلی می‌سازد: ۱ـ آیا نتیجهٔ منطقی چنین مقدّمه‌ای این نیست که سرانجام نفس فردی به سوی مرجع خود یعنی نفس کلّ عالم بازگردد و باآن اتّحادجوید؟ ۲ـ اگر صفت ذاتی نفس‌خالده وجنبهٔ الهی‌آن تنها قوهٔ عاقله باشد ناگزیربایدگفت که نفس ازآن لحاظ که دارای قوّای غضبیّه و شوقیّه و شهویّه‌است، یا بهترآنکه بگوئیم نفس‌غضبی ونفس‌شهوی، بعد ازفنای بدن زوال می‌پذیرد. ۳ـ چگونه وچرا نفس عاقله که فکرمحض وحکمت صرف است خود را از جهان برین هابط ساخته و به زندان تن درانداخته است؟

روش عینی که افلاطون درمشاهدهٔ پریشانی‌های روانی به‌کارمی‌برد وتحقیقاتی‌که دربارهٔ خصائص[3] و اخلاق می‌کند اعجاب انگیزاست . برای غالب امراض روحی علل خارجی وبدنی مذکور می‌دارد وعواملی از قبیل عدم رعایت تعادل دربین مصرف طبیعی بدن و بدل ما یتحلّل و امثال‌آن

---

۱) طیماؤس، ۸۱، d‘c.

۲) فیدون ، ۸٤ الف.

۳) Caractères

را دراین امراض مؤثر می‌شمارد . درنظر او افراط درتمتع از لذائذ ،که به صورت اقسام رذائل‌اخلاقی دراعمال اشخاص‌جلوه‌گرمی‌شود، و بدان سبب این اشخاص را سرزنش می‌کنند وبه تباه خوئی وبدکارگی متهم‌می‌دارند، در واقع‌اقسامی ازبیماری‌ها وکم بودهاست، وسرزنش اشخاص به‌سبب ارتکاب آنها دورازانصاف است. هیچ‌کس به میل خود بدکاره نیست، بلکه اقسام شر و رذیلت معلول نقائص بدن یا سوء تربیت یا فساد مدینه‌است[1].

اصولی که‌آراء افلاطون در تعلیم و تربیت برآنها تأسیس می‌شود در رسالهٔ جمهوری‌آمده‌است. خلاصهٔ آراء او این است که افراد را چنان باید تربیت کرد که متوجه یا حتی ملزم به اتخاذ طریقه‌ای شوندکه در فلسفهٔ افلاطون اختیارشده‌است . مع ذلک درجزئیات فن تربیت درآثار اونکاتی بسیارمی‌توان یافت که از لحاظ روان شناسی اهمیت دارد . وعلاوه برملاحظات تربیتی‌مطالب مهم دیگری نیزدربارهٔ اموزنفسانی اظهارداشته، مثلاً، راجع به رؤیا وشهواتی که دراین حالت به سبب سکون قوهٔ رادعهٔ عقل‌ظاهرمی‌شود سخنانی گفته‌است‌که‌آنهارا می‌توان درزمرهٔ اولین مشاهدات دربارهٔ لاشعور[2] وتحلیل نفسانی[3] تلقی کرد[4].

***

ازآنچه تاکنون دیدیم برمی‌آیدکه هیچ‌کدام از این صاحب نظران

---

۱) طیماوٌس ۸۶ و ۸۷

۲) Inconscient

۳) Psychanalyse

٤) جمهوری، کتاب نهم، ۵۷۱ و ۵۷۲

تحقیق مفصّل و مشبعی دربارهٔ نفس نداشته و این مطلب را بطور مستقلّ عنوان نکرده و موضوع کتاب یا رساله‌ای قرار نداده و مخصوصاً به تفحّص در جزئیّات امر و بحث انتقادی در بارهٔ آنها نپرداخته‌اند، بلکه اغلب آنان به مناسباتی در تلو کلام خود اشاراتی به احوال نفس کرده وگذشته‌اند. حتّی افلاطون که بیش از همهٔ آنان در این مورد سخن گفته کلام خودرا به صورت بحث تحقیق انتقادی در نیاورده است و، چنانکه سبک اوست ؛ در طیّ مطالب دیگر گریزی به این مطلب زده یا آن را به اساطیر وقصص آراسته است. تنها ارسطوست که نخستین بار در تاریخ فلسفه بحث دربارهٔ نفس را به انفراد عنوان کرده ودربارهٔ آن به تشریح وتفصیل سخن گفته است. و اینک ترجمهٔ کتابی از او که دربارهٔ نفس به دست ما رسیده است:

طهران-۱۳۴۸/۱۲/۱۶

ع.م.د



دفتر اوّل

۱

<کلیاتی راجع به مطالعهٔ نفس . اهمیت وفائده و موضوع آن . مشکلات روش>

۴۰۲ الف

هر دانشی بچشم ما زیبا وستودنی است . با این همه دانشی را بر دانش دیگر رجحان می نهیم ، یا از آن رو که دقیق است و یا از آن رو که موضوع بحث آن عالیتر و درخور ستایش بیشتر است ؛ به این دوسبب شایسته است که مطالعهٔ نفس را درمقام اوّل جای دهیم .

۵ همچنین گوئی بتوان ازمعرفت نفس درمطالعهٔ تمام وجوه حقیقت، خاصّه درعلم طبیعت، مددی شایان گرفت چه نفس بطور کلّی اصل حیوانات است.[۱] موضوع تحقیق ما اینست که نخست طبیعت و جوهر نفس را مطالعه کنیم و بشناسیم و سپس خواصّی را که بنفس تعلّق دارد ، و برخی از آنها بنظر می آید که از تعیّنات خود نفس باشدو حال آنکه بعض دیگر نیز بحیوان تعلّق می گیرد[۲] امّا بتوسّط نفس .

ولیکن تحصیل معرفت متیقّن درباب نفس مطلقاً و بهرجهت یکی از

---

۱) اصل ، یامبدأ ، دراینجا بمعنی علت بمفهوم وسیع آن است که شامل علل غائی و صوری وفاعلی است؛ رجوع شود به کتاب دلتا ۳ ، ۱۰۱۳ الف ۱۷ .

۲) صفات نفس از مادهٔ طبیعی موجودات زنده انفکاك ناپذیراست و علم النفس جزئی از طبیعیات است .

دشوارترین اموراست؛ زیرا که این پژوهش (یعنی پژوهش راجع بجوهر وماهیّت)[۱]
چون مشترك درمیان بسیاری ازامور دیگراست شاید تصوّر رود که روش
واحدی برتمام اموری که مقصود شناختن جوهرآنهاست قابل اعمال باشد[۲]
۱۵ (همچنانکه برهان نسبت بخواصّ عرضی چنین است[۳]) وهمین روش است که
باید مورد پژوهش قرارگیرد. ازطرف دیگرهرگاه روش واحدومشترکی برای
حلّ مسألهٔ ذات نباشدکوشش ما دشوارترخواهد بود؛ زیراکه درهرمورد
باید روشی راکه بکارمی‌رود معیّن ساخت. حتّی اگر بدیهی باشدکه این
۲۰ روش[۴] نوعی ازبرهان[۵] یا تقسیم یا طریقهٔ دیگری است بسیاری ازمسائل و
شکوك در تعیین اصولی که باید پژوهش ما ازآنها آغازگردد بجای خواهد
ماند[۶]؛ زیراکه اصول برحسب اختلاف اشیاء مختلف است چنانکه دربارهٔ

---

۱) آنچه دربین هلالین آمده دراصل اندکی پائین‌تر یعنی بعدازکلمات (بسیاری از چیزهای دیگر است) قرار داشته و در ترجمهٔ فارسی برای تناسب بیشتر باسوق عبارت به‌این‌موضع انتقال یافته است (م) .

۲) در صورتی که بعقیدهٔ ارسطو روش کلی‌برای تمام علوم موجودنیست بلکه هرعلمی نسبت به متعلق خاص خود روش خاصی را اقتضا می‌کند.

۳) برهان را در مورد صفات عرضی می‌توان بکاربرد نه در مورد ذات و منظور ارسطو اینست که برهان در شناخت تمام صفات عرضی بکار می‌رود وشاید بتوان طریقهٔ دیگری نیز در تحقیق ذات تمام اشیاء بدست آورد .

٤) این بداهت فقط فرضی‌است والا روش‌شناخت ذات نه برهان می‌تواند بود و نه تقسیم .

٥) نوع خاصی‌ازبرهان که درشناخت‌ذات نیزقابل استفاده باشد زیراکه برهان‌بمعنی اخص خود درشناخت‌ذات مفیدنیست و ممکن‌است منظور از این برهان‌تحقیق علل باشد .

٦) منظورمبادی برهان نیست‌بلکه مبادی حداست‌یعنی‌اجناس‌وفصول .

اعداد وسطوح چنین است[1].

البتّه ابتدا باید تعیین کنیم که نفس بکدام جنس تعلّق دارد و چیست، یعنی آیا فرد وجوهر است[2] یا کیف یا کم یا یکی دیگر از مقولاتی که برشمرده‌ایم[3]. ۲۵
علاوه براین باید تعیین شود که آن از موجودات بالقوّه است یا بهتر است که آن‌را کمال بدانیم[4] چه تمیز این دو از یکدیگر خالی از اهمّیّت نیست. همچنین باید تحقیق کرد که آیا نفس قابل تقسیم است یا اجزائی برای آن نیست، و آیا تمام نفوس از یک نوع است یا چنین نیست، و در صورت اخیر آیا اختلاف آنها برحسب نوع است یا برحسب جنس[5]؛ زیرا که گفتگوها و پژوهشهای فعلی[6] در باب نفس چنان است که گوئی تنها بنفس انسانی راجع است. از طرف ۵
دیگر این مسأله را نیز نباید مسکوت گذاشت که آیا نفس را تعریف واحدیست، چنانکه حیوان را تعریف واحدیست، یا هر نوع آن‌را تعریفی جداگانه است،

۴۰۲ ب

---

۱) اصل انتقال ناپذیری اجناس که ارسطو آن‌را در حساب و هندسه اجرا کرده‌است. ۲) شیء فردی بنظر ارسطو جوهر اول است.

۳) در کتاب مقولات

٤) در اصطلاح ارسطو مشکل بتوان در بین فعل و کمال (یا تمامی در ترجمهٔ Entelechia) امتیاز گذاشت زیرا که ارسطو این دو لفظ را اغلب بجای یکدیگر بکار می‌برد (رجوع شود به تعریف نفس ٤۱۲ الف ۲۷) مگر اینکه بگوئیم کمال عبارت از حدی است که فعل آن‌را تحقق می‌بخشد و دیگر جائی برای صیرورت و تغیر نمی‌ماند.

۵) یعنی اختلاف در بین اقسام نفوس اختلاف نوعی است یا اینکه علاوه بران اختلاف جنسی نیز وجود دارد که اختلافی است (رجوع شود به مابعدالطبیعه یوتا ۱۰۵۷ ب ۳۵).

٦) منظور ارسطو مطالب وارده در آثار دموکریتوس و سایر طبیعیان و شاید اتباع افلاطون است.

چنانکه درمورد اسب و سگ و انسان وخدا چنین‌است[۱]، ودرصورت اخیر

۱) ارسطو می‌خواهد یکی ازاصول کلی را که مقبول او بوده‌است برتعریف نفس منطبق سازد و آن اصل اینست که اشیائی که نسبت بهم تقدم وتاخردارد، یعنی سلسلهٔ مراتبی در میان ماهیات آنهاموجوداست، جنس مشترك نمی‌پذیرد (قاطیغوریاس ۲ ۱ وما بعدالطبیعه دلتا ۱ ۱) چه‌فقط درآخرین‌مرتبه‌ازآن مراتب‌است که ذات شیء تحقق می‌پذیردو چنین ذاتی بر مراتب سفلی قابل تطبیق نیست و برعکس مفهومی که بر مراتب سفلی قابل تطبیق‌است‌برای مراتب علیاناقص و نارسااست. از طرف دیگر تقدم جنس برانواع تابعهٔ خود از این‌لحاظ است که به انتفاء آن انواع نیز منتفی می‌شودو حال آنکه انتفاء یکی از انواع جنس‌را منتفی نمی‌سازد (قاطیغوریاس ٤ ۱ الف. ۳ببعدو ٥ ۱ الف ۳ ببعد و ما بعدالطبیعه دلتا ۹ ۰ ۱ ۱ الف ۲ ببعد). اما در سلسلهٔ انواعی که بر یکدیگر تقدم و تأخر دارد مرتبهٔ‌اول برتمام‌مراتب دیگرمقدم‌است زیرا که هرگاه آن‌را منتفی سازیم همهٔ مراتب منتفی می‌شود؛ پس تمام سلسله‌نسبت بمرتبهٔ اول متأخراست‌و محمولی که می‌تواندمشترکاً برتمام مراتب اسناد گردد طبیعهٔ متأخر بر مرتبهٔ نخستین‌است و بهمین سبب جنس‌آن مراتب نمی‌تواند بود. بالأخره بایدبیاد آورد که ارسطو در میان‌مشترك لفظی Homonyme یا Equivoque و مشترك معنوی Synonyme یا Univoque فرق‌می گذارد: مشترك‌لفظی‌دو شیء‌را گویند که فقط در اسم با یکدیگر متحداست و هیچگونه صفت ذاتی مشترکی ندارد اما مشترك معنوی دو شیئی‌است که هم در اسم و هم درطبیعت معنی با هم متحداست. در میان این دومشترك، مفهوم متوسط دیگری نیز موجوداست که مشترك لفظی از نوعی خاص‌است و آن دوشیء‌است که اشتراك لفظی آنها با یکدیگر ناشی از قرابتی درمعنی‌است، یعنی ماهیت معینی در موارد مخصوصی بوجوهی ظاهر می‌شود و از لحاظ تناسب با وجه و ظهور این ماهیت درهمهٔ آن مواردداست که این موارد را بنام‌مشترك می‌خوانیم چنانکه در مورد واحد و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

حیوان کلّی یا هیچ نیست یا امر بعدی‌است. همین سؤال درمورد هرمحمول

بقیه حاشیه از صفحهٔ قبل
وجود چنین‌است، یعنی این نوع ازاشتراك درهمه مواردی که این دواسم برآنها اطلاق می‌شود وجود دارد ؛ شاید بتوان این قسم ازمشترك را مشکك نامید (رجوع شود به مابعدالطبیعه خاصه کتاب گاما فصل دوم) . در بین این سه نوع اشتراك فقط اشتراك معنوی‌است که می‌تواند منشأ تعریف واحدی‌باشد.

چون این مقدمه معلوم‌شد گوئیم که نفس جنسی نیست که انواع مختلف‌را اعم از نباتی یا حیوانی یا انسانی بعنوان مشترك معنوی دربرگیرد بلکه این نفوس سلسلهٔ مترتبی نسبت بیکدیگراست که از درجات سفلای کمال بدرجات علیافرامی‌رود ومراتب علیامقتضی‌وشامل‌مراتب سفلی‌است وچنین مفهومی‌جنس مشترك نمی‌تواند بود وبهمین‌سبب‌تعریف‌مشترك نمی‌تواند پذیرفت. پس‌نفوس یا مشترك لفظی‌است یا اشتراك آنها ازنوع سوم‌است مثل همان اشتراکی که درمفهوم وحدت یاوجودبرقراراست (رجوع‌شود بکتاب‌نفس‌اسکندرافرودیسی) . ارسطو برای تفهیم‌نظرخود دراین‌مورد تشبیهی‌بین‌نفس وحیوان قائل‌می‌شود: هرگاه سگ و انسان و خدا ازیک جنس نباشند هرکدام از آنهاتعریف‌خاص خود را خواهد داشت (مثل نفس) و مفهوم حیوان که بهرکدام ازآنها حمل می‌گردد یافقط مشترك لفظی خواهد بود یااینکه حداکثر ازنوع سوم اشتراك بحساب خواهدآمد وهمچنین‌جنبهٔ بعدی Posterieur خواهدداشت‌زیراکه‌چون جنس نیست فقط محمول مشترکی در میان یک سلسله ازمراتب خواهدبود که نسبت بهمدیگر تقدم وتاخر دارند و طبیعةً نسبت بمرتبهٔ نخستین موخر و بعدی خواهد بود .

ماحصل کلام اینکه نفس تعریف مشترك نمی‌پذیرد بلکه هرکدام از انواع آن باید جداگانه تعریف شود ، و این امر تنها منحصر بنفس یاحیوان نیست بلکه درمورد هرمحمول مشترك دیگری نیز صادق است مثل جسم کلی

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

مشترك دیگری که اسناد شود نیز پیش می‌آید. بعلاوه هرگاه فرض کنیم که کثرت، نه‌درنفوس، بلکه فقط دراجزاءنفس‌است[1] آیانخست بایدجملهٔ نفس‌را مورد تحقیق قراردهیم یا اجزاء آن‌را ؟ ـ این‌نیزمشکل‌است که ببینیم کدامها ازاین اجزاء بالطّبیعه ازیکدیگرمتمایزاست، وپژوهش خودرا باید ازاجزاء آغاز کنیم یاازاعمال‌آنها: مثلاً ازفعل‌عقل یاازعقل، ازفعل‌احساس یاازقوّهٔ حسّاسه‌وهمچنین.ـ وهرگاه نخست باید به‌پژوهش‌دراعمال‌بپردازیم این‌سؤال ۱۰

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

(رجوع شود به مابعدالطبیعه گاما ۱۰۶۹ الف ۹ تا ۳) یاشکل کلی (دربارهٔ نفس ۴۱۴ ب ۲۲ تا ۲۸) و بطورکلی هرمفهوم مشترکی‌را جنس نمی‌توان نامید بلکه حتماً باید این مفهوم شامل طبیعت مشترك و جوهر مشترك باشد ؛ یا بعبارت دیگر برای اینکه جنسیت صادق آید طبیعت مفهوم را باید در نظر گرفت نه تنها شمول آن‌را برمصادیق متعدد . اگر مفهوم کلی جوهر از لحاظ شمول آن منظور باشد عرضی بیش نیست ، و ارسطو ازاین‌جهت حق دارد که بگوید جنس هیچ نیست و حیوان کلی نیست چه اگر یک فرد بیشتر برای آن نبود بازهم وجود داشت .

سرتاسر این استدلال ارسطو ، که برطبق قول اسکندر افرودیسی تفسیر شد ، برای حل این مسأله‌است که در ۴۰۲ ب ۲ مطرح شده : « آیااختلاف در بین انواع مختلف نفس جنسی‌است یا نوعی » . این نکته را نیز باید افزود که‌بقول‌اسکندر افرودیسی مثالی که‌ارسطو آورده‌است منطبق برمطلب‌اونیست چه در واقع سگ و انسان و خدا را می‌توان بجنس واحد که « ذی حیات » باشد راجع ساخت .

۱) یعنی در نوع واحدی از نفس اجزاء یا اعمال مختلفی وجوددارد .

۱۵ پیش می‌آید که آیا نباید مطالعهٔ اموری که با آنها متقابل است[1] برخود آنها مقدّم داشته شود مثلا محسوس قبل از حسّ و معقول قبل از عقل مطالعه گردد - و بنظر می‌آید که نه تنها معرفت ذات برای مطالعهٔ علل خصوصیّات جوهر مفیداست (چنانکه در ریاضیّات شناختن مستقیم و منحنی و شناختن
۲۰ خطّ و سطح برای پی بردن به اینکه مجموع زوایای مثلّث معادل چندقائمه است سود می‌بخشد) بلکه برعکس شناخت خصوصیّات نیزمددی شایان بمعرفت ذات می‌رساند زیرا که هرگاه بتوانیم تمام خصوصیّات یک جوهر یا اغلب آنهارا چنانکه بتجربه[2] درمی‌آید بیان کنیم به‌بیان تعریفی ازخود آن جوهر
۲۵ نیزنزدیک‌تر می‌شویم . - زیرا که اصل هر برهانی ذات‌است ، تا آنجا که هرتعریفی که منجرّ بمعرفت‌خصوصیّات نشود یااحتمالی‌را درباب‌آنها تسهیل نکند پیداست که جدلی و میان تهی‌است[3] .

۴۰۲ الف

---

۱) رجوع شود به (قاطیغوریاس ۱۱ ب ۷ و مابعدالطبیعه دلتا۱۸ ۱۰۱ الف ۲) که درآنجا ارسطو انواع مختلف تقابل را بیان می‌کندو تضایف را نیز درشمار آنها می‌آورد . تقابل معلوم‌نسبت بعلم از نوع تضایف‌است‌چه‌علم نسبت بمعلوم و معلوم نسبت به علم حاصل می‌شود .

۲) در اصل یونانی در این‌مورد کلمهٔ تخیل (بنطاسیا) استعمال شده که‌با مفهوم دقیق و فنی کلمه در اصطلاح متداول ارسطومختلف است و بهتر آنکه دراینجا در مقابل آن تجربه آورده شود .

۳) منظور از استدلال جدلی دراین مورد روش استدلال افلاطونیانست که فقط برپایهٔ ملاحظات جدلی و انتزاعی ، بدون توجه بمحتویات واقعی آنهاو فقط از لحاظ شمول و کلیت‌آنها،صورت می‌گیردو حال آنکه استدلال‌صحیح بنظر ارسطوآنست که مطابق با واقعیت و منطبق بر روش فلسفهٔ طبیعی باشد . چون این معنی را بنظربیاوریم،می‌توان گفت که مقصود ارسطوازقطعهٔ‌اخیر این نیست

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

اشکال دیگر درباب حالات نفس پیش می‌آید: آیا همهٔ آنها در بین نفس و موجودی که صاحب آن است مشترک است یا بعضی از آنها خاصّ خود نفس است[۱]؟ تعیین آن واجب ولیکن دشوار است. پیداست که دراغلب موارد نفس نمی‌تواند بدون بدن هیچ حالتی از انفعال یا فعل حاصل کند. از همین قبیل است: غضب و جرأت و شهوت و بطور کلّی احساس[۲]. اگر مع ذلک بتوان عملی را خاصّ خود نفس دانست عمل اندیشه است و لیکن هرگاه این عمل هم نوعی از تخیّل باشد، یا جدا از تخیّل نتواند بوجود آید، آن نیز بدون بدن نمی‌تواند وجود داشته باشد[۳]. ـ پس هرگاه بعضی از اعمال یا احوال نفس حقیقةً خاصّ خود او باشد نفس را وجودی جدا از بدن تواند بود.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

که از خواص عرضی می‌توان بمعرفت ذات و تعریف آن رسید بلکه منظور او اینست که تعریفی که بعمل آمده است باید از طریق استقراء یا احساس یا تجربه یا بطریق دیگری صحت آن و تحقق آن و انطباق آن با واقع تحقیق شود (این تفسیر از رودیه Rodier است).

---

۱) آنچه در ترجمهٔ فارسی آمده‌است مطابق است با ترجمه‌ای که دوکورت درکتاب خود راجع به «نظریه عقل درآراء ارسطو» نقل کرده‌است (صفحهٔ ۲۶) ترجمهٔ تریکو به‌این ترتیب است که «آیا همهٔ آنها مشترک در موجودی است که نفس بآن تعلق دارد؟» (یعنی صاحب نفس بتمامی، بدن و نفس با هم). چون برفرض مطابقت باستن یونانی وافی بمنظور نبود از متابعت آن صرف نظر گردید (م).

۲) این حالات مربوط به قوهٔ حساسه است و بهمین سبب اجزائی از احساس بطور کلی محسوب شده‌است.

۳) زیرا که بنطاسیا (تخیل و یا تصور) مستلزم احساس و بهمین سبب مستلزم بدن است.

برعکس، اگر هیچیک از آنها خاصّ آن نباشد نفس جدا از بدن نخواهد بود بلکه حکم خطّ مستقیم را خواهد داشت که، از آن حیث که خطّ مستقیم است[1]، صفات زیادی دارد، مثلا این را که می‌تواند در یک نقطه با کره‌ای از مفرغ مماسّ باشد؛ درصورتی که خطّ مستقیم درحال تجرّد نمی‌تواند چنین تماسّی با آن حاصل کند[2]. پس خطّ مستقیم درواقع غیرمفارق است؛ زیرا که همواره منضمّ با جسمی است. پس چنین بنظر می‌آید که همراه با جسمی معیّن تمام حالات ۱۵ نفس، ازقبیل بی‌باکی و نرم‌خوئی و ترس و دلسوزی و پردلی و همچنین شادی و مهر و کین، بحصول می‌آید؛ زیرا که درهمان حین که این احوال حاصل می‌شود دگرگونگی درتن پدید می‌آید. و این از آنجا بوضوح می‌پیوندد که گاهی علل انفعالات قویّ و شدید درما حاصل می‌شود بی آنکه خشمی یا ترسی را به‌دنبال آورند؛ ۲۰ درصورتی که درمواردی، هرگاه بدن بشدّت هیجان یافته و درحالتی شبیه خشم قرار گرفته باشد، علل خفیفی که ادراك ضعیفی از آنها حاصل شده است در برانگیختن حرکات کفایت می‌کند. این دلیل ازان نیز واضح تراست که ترس ممکن است درغیاب همهٔ موجبات ترس ظاهر گردد و چون چنین است پیداست

---

۱) مفهوم مجرد و انتزاعی خط مستقیم.

۲) چه تماس مقتضی جسمیت است. ارسطو تمثیل نفس بخط مستقیم را چنین آورده است که خط مستقیم درحال مجرد وانتزاعی نمی‌تواند با کرهٔ محسوس تماس بگیرد و بهمین ترتیب نفس مجرد از بدن نیز نمی‌تواند منشأ هیچگونه تأثیر وعمل باشد. برای اینکه خط مستقیم بتواند با کره سماس گردد و نفس بتواند فعل وانفعال حاصل کند باید هردو سادیت بپذیرد (با اقتباس ازطماس آکوئینی).

۲۵ که حالات [نفس] صورتهائی است که درمادّه گماشته شده‌است[۱] از اینجا نتیجه‌می‌آید که درتعاریفی که‌ازانها‌می‌شودباید همهٔ این‌امورراملحوظ داشت[۲]. مثلا درتعریف خشم باید گفت که حرکت[۳] فلان بدن یا فلان جزء[۴] یا فلان قوّه‌است که ازفلان‌علّت برای‌فلان‌غایت‌حاصل گردیده‌است . ـ ازهمین‌رو مطالعهٔ نفس، اعم ّ ازاینکه جملهٔ نفس منظورباشد یانفس به‌آن‌معنی که‌مابیان می‌کنیم[۵]، درشأن‌عالم‌طبیعیات‌است . زیراکه‌عالم طبیعی‌وعالم‌منطق هرکدام ۳۰ تعریف دیگری برای هریک ازاین حالات می‌آورند، مثلا خشم‌را دانشمند منطقی میل به حمله بردن و قصاص گرفتن یا چیز دیگری از این قبیل می‌داند ودانشمند طبیعی‌جوشش‌خونی که برقلب احاطه دارد یاجوشش عنصرگرم می‌شمارد؛ یکی مادّه‌را ملحوظ می‌داردو دیگری صورت‌و مفهوم‌را ، زیراکه مفهوم همان صورت شیء‌است ولیکن برای اینکه وجود یابد لازم‌است که درمادّه‌ای‌معیّن تحقّق پذیرد. چنانکه مفهوم خانه‌اینست[۶] : پناهگاهی • برای‌مصون‌ماندن‌ازصدمات ناشی‌ازباد وباران‌وگرما. امّابعضی درتوصیف

۱) استدلال‌ارسطو چنین است : هیجانات‌برحسب افراد مختلف اختلاف می‌یابد ، گاهی بظهور می‌رسد وگاهی ظاهر نمی شود ؛ این اختلاف ناشی ازماهیت‌حالت انفعالی نمی‌تواند بود، زیراکه‌آن درهمهٔ افراد یکی‌است ، بلکه ناشی ازاختلاف‌مزاج و ساختمان بدنی‌است؛ پس یک هیجان‌همیشه بامقارنات بدنی همراه است‌ولو بحسب ظاهر چنین نباشد (ازسن تماس) .

۲) یعنی هم ماده وهم صورت را در تعریف وارد ساخت .

۳) حرکت بدنی و نفسانی .

٤) یعنی وقتی که حالت جز بیک‌عضو مربوط نیست‌و همین امر درباب قوه نیز صدق می کند .

٥) یعنی‌آن‌راصورت‌بدن می‌دانیم وازعقل‌فعال موقتاً صرف‌نظر می کنیم .

٦) رجوع شود به مابعدالطبیعه ۱۰٤۸ الف ١٤ ببعد .

آن می‌گویند که از سنگ و خشت و چوب است، و بعضی دیگر نیز آن را صورتی می‌شمارند که در این موادّ از برای فلان غایت تحقّق پذیرفته است[۱]. حال کدام یک از اینان عالم طبیعیّات است[۲]؟ آنکه بمادّه می‌پردازد و از صورت غافل است یا آنکه تنها بصورت توجّه دارد؟ یا بیشتر باید آن کسی را چنین دانست که هم این و هم آن را در نظر می‌گیرد؟ در بارهٔ دو دیگر چه باید گفت[۳]؟ آیا نه اینست که هیچ کس در بارهٔ احوالی از مادّه که از آن مفارقت پذیر نیست بحث نمی‌کند و حتّی این احوال را از جهت مفارقت پذیری آنها در نظر نیز نمی‌آورد؟ بلکه آنچه بدانشمند طبیعت شناس مربوط است افعال و انفعالاتی است که بجسمی با طبیعت معیّن و به مادّه‌ای از نوع معیّن تعلّق دارد[۴]. امّا خواصّی از اجسام که از لحاظ چنین تعلّقی نسبت به اجسام ملحوظ نگردد[۵] ۱۰

۱) این تعریف اخیر تنها تعریفی است که می‌توان پذیرفت زیرا که هم ماده و هم صورت دران ملحوظ است.

۲) یعنی کسی است که تعریفی مطابق باواقع می‌کند نه تعریف جدلی و انتزاعی.

۳) یعنی اگر دانشمند طبیعی کسی باشد که در تعریف خود هم بصورت و هم بماده توجه دارد آن دوتن دیگر، که یکی شیء را تنها باماده ودیگری تنها با صورت تعریف می‌کند، چه عنوانی دارند.

٤) هیچ علمی ازخواص قریب ماده Materia signata که قابل تفکیک از خود آن نیست بحث نمی‌کند حتی آنها را از طریق انتزاع و بقصد تسهیل مطالعه نیز قابل انفکاك از ماده درنظر نمی‌گیرد. اگر دانشمند طبیعی بمطالعهٔ خواص ماده ازحیث منفصل بودن آنها می‌پردازد توجه او بخواص فلان جسم معین است یعنی جسم طبیعی معینی که صورتی فردی درفلان مادهٔ فردی است.

٥) یعنی بعنوان افعال وانفعالات فلان جسم و فلان ماده ملحوظ نگردیده است، این خواص از موضوع علم طبیعی خارج است؛ اگر عرضی محض باشد بفنون صناعی یا عملی تعلق دارد وهرگاه ذاتی باشد مربوط خواهد بود به ریاضیات یا به مابعدالطبیعه.

دیگری جز طبیعت‌شناس بمطالعهٔ آنها خواهد پرداخت : بعضی از آنها به‌اهل صنعت ، مثلاً ، به‌اقتضای موارد، بنجّار یا بطبیب، خواهد رسید و بعضی دیگر، که بی آنکه سفارقت پذیر باشد اوصاف جسم با طبیعتی معیّن نیست بلکه حاصل انتزاع است، ازدانشمند ریاضی خواهد بود . بالأخره آنها که ۱۵ دارای وجودی کاملاً مفارق است و از این حیث ملحوظ می گردد به‌اهل مابعدالطّبیعه تعلّق خواهد داشت[۱] . ـ گفتار خود را ازسر گیریم[۲]. چنانکه گفتیم انفعالات نفس ازمادّهٔ طبیعی حیوانات مفارقت ناپذیراست؛ درنتیجه، این انفعالات ، مانند شجاعت و ترس ، از آن حیث که چنین است بحیوانات تعلّق دارد نه بدان سان که خطّ و سطح [به‌شیء محسوس تعلّق می گیرد][۳].

۱) یعنی هرگاه خواص را طوری درنظر بگیریم که کاملا ازجسم وماده مجزا باشد بفلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه تعلق خواهد داشت . رجوع شود به مابعدالطبیعه کتاب اپسیلون - ۱۰۲٦ الف ۲۷ تا ۳۰ .

۲) منظور گفتاری است که ازسطر ۲۷ ازصفحهٔ ۴۰۳ الف یعنی سطر ٤ از صفحهٔ ۱ این ترجمه قطع شده و جملهٔ معترضه‌ای از همان سطر تا سطر ۱۹ از صفحهٔ ٤۰۳ ب بمیان آمده است .

۳) این دو نیز ازجسم محسوس جدائی ناپذیر است اما نه از آن حیث که گفتیم، چه مادهٔ معقول مفاهیم ریاضی ماده‌ایست که‌نسبت آن بتمام اشیاء یکسان‌است ولی در مورد جسم محسوس چنین نیست (طبیعت ۱۹٤ ب ۹) نتیجه می‌شود که عالم طبیعی‌نفس‌را بهمان ترتیب که عالم ریاضی از خطوط و سطوح بحث می کند مطالعه‌نمی‌نماید ، ومفاد جملهٔ اخیراینست که‌احوال‌نفس از آن حیث که مانند شجاعت و ترس مستلزم وجود جسم معین‌است از این جسم حتی در فکر انسان نیز قابل انفکاك نیست نه اینکه مانند سطح و خط باشد که لااقل درفکرانسان ازشیء محسوس مفارقت پذیراست . - «ازآن‌حیث که چنین است » یعنی از آن حیث که قابل انفکاك و انفصال نیست .

۲

< تاریخچهٔ عقاید درباب نفس[1] >

چون در بارهٔ نفس مطالعه می‌کنیم مقارن با طرح مسائلی که بعداً ۲۰ به‌حل آنها می‌پردازیم باید آراء پیشینیان خودرا ، که نظری دربارهٔ نفس اظهار داشته‌اند ، جمع کنیم تا از آنچه صحیح است فایده برگیریم و از آنچه صحیح نیست اجتناب ورزیم.

آغاز بحث ما بیان اوصافی است که همه کس آنهارا بوضوح متعلق بنفس از لحاظ ماهیت آن می‌داند. پس بنظر می‌آید که اختلاف جانور از بیجان دراین دو صفت عمده است : حرکت و احساس . و تقریباً همین دو معنی است که پیشینیان ما نیز درباب نفس بما آموخته‌اند .

بعضی از آنان می‌گویند[3] که نفس بحدّ اعلی محرّک است . و برحسب

---

۱) این مقدمه مشتمل بر بحث جدلی در عقاید قدما راجع بنفس است نظیر مقدمه‌ای که در کتاب الف از مابعدالطبیعه آمده است .

۲) مسأله در اینجا درترجمه Aporie آمده است که میتوان آنرابمعارضه یا معابات ترجمه کرد .

۳) این قسمت ازسطر ۲۰ صفحهٔ ۴۰۳ ب تا سطر ۸ صفحهٔ ۴۰۴ ب نخستین نظریه‌ای است که ارسطونقل میکند ومتعلق به‌دموکریتوس ولئوسیپوس و بعضی از فیثاغوریان و اناکساگوراس است که نفس‌را بالذات مبدأی محرک میدانند و ناگفته نماند که ارسطو آراء پیشینیان خود را بدقت نقل نمی کند بلکه همواره می کوشد تاآراء آنهارا بصورتی ذکر نماید که مبادی فلسفه خود اورا مؤیدباشد .

٤٠٤ الف

۳۰ این رأی که آنچه خود متحرّك نیست نمی‌تواند شیءدیگری را بحرکت درآورد گمان برده‌اند که نفس بطبقهٔ اشیاء متحرّك تعلّق دارد . ـ ازاینجاست که دموکریتوس معتقدشده‌است به‌اینکه نفس نوعی ازآتش وگرماست. اشکال یااجزاء لایتجزّائی که اوقائل است در واقع بی‌نهایت‌است[۱] ؛ ازآنها آنچه را که دارای صورت کروی است[۲] آتش و نفس می‌خواند ، و می‌توان آنهارا تشبیه کردبه‌آنچه‌غبارهوامی‌نامندودراشعّهٔ خورشید که‌ازپنجره‌می‌تابدپدیدار می‌شود[۳]. بقول‌او نطفهٔ عمومی جهان[۴] بااین‌اشکال عناصرتمام‌طبیعت‌رابوجود

۵ می‌آورد[۵] (همین نظریه را لوسیپوس نیز دارد) . وآنچه ازاین اجزاءلایتجزّا دارای صورت کروی‌است‌همان نفس‌است؛ زیراکه‌این‌نوع‌اشکال می‌تواند بیشتر ازهمه چیز در خلال تمام اشیاء نفوذ یابد و مادام که خود در حرکت باشد ماسوای خودرا نیز بحرکت‌درآورد. واین فلاسفه قائل به‌آنند که‌نفس همان‌چیزی‌است که به‌حیوانات حرکت می‌بخشد. ازهمین روست که تنفّس

---

۱) هم درشماره و هم در شکل .

۲) اجزائی که نفس ازآنهاپدیدمیآید شکل کروی دارد وحرکت‌پذیری بسیار زیاد آنها نیز از همین‌جاست .

۳) منظور ارسطو در این تشبیه تنها اجزاء نفس نیست بلکه اجزاء لایتجزای دموکریتوس بطورکلی است ارسطو این اجزاء را از این لحاظ که متحرك بحرکت دائمی‌است تشبیه بغبارهای هوا کرده‌است .

٤) Universelle réserve séminale اصطلاح دموکریتوس است رجوع شود بکتاب طبیعت ۳ . ۲ الف۸ ۱ تا۳ ۲ و همچنین بکتاب‌آسمان۳ . ۲ الف . ۳ و همچنین بکتاب کون و فساد ٤ ۱ ۳ الف ۲۸ .

۵) این قطعه از سطر ۱ از صفحهٔ ٤ . ٤ الف تا اینجا تقریبا دراصل غیر مفهوم‌است‌و شاید تحریفی درکلام ارسطو رخ داده باشد .

[بقول آنان] صفت ذاتی حیات است . در واقع هرگاه که محیط خارجی[1]
براجسام آلی فشار وارد می‌آورد و از آنها اشکالی را خارج می‌سازد که، چون ۱۰
خود هیچگاه در حال سکون نیستند، حرکت بحیوانات منتقل می‌کنند، در ضمن
عمل تنفّس، با دخول اشکال دیگری که دارای همان طبیعت است ، از خارج
به این ذرّات مدد می‌رسد: زیرا که این اشکال ، با دفع آنچه منقبض و متراکم
می‌سازد[2] مانع از آن می‌شود که ذرّاتی که هنوز در داخل حیوانات است از ان
بدر آید[3] . و بعقیدهٔ این فیلسوفان حیوانات مادام که بتوانند این مقاومت را
بکار برند در حال حیاتند . - گوئی که عقیدهٔ فیثاغوریان[4] نیز بهمین معنی
است : بعضی از آنان گفته‌اند که نفس همان غبارهای هوا است، و بعضی دیگر
گفته‌اند که نفس چیزی است که این غبارها را حرکت می‌بخشد ؛ و در باب
این غبارها مذکور داشته‌اند که آنها مدام در حال حرکت بنظر می‌آیند حتّی ۲۰
آنگاه که سکون کامل حاصل است. همین گرایش را کسانی[5] دارند که در تعریف
نفس می‌گویند که آن چیزی است که خود خود را بحرکت در آورد ؛ پس
اینان همگی بر این عقیده‌اند که حرکت اخصّ صفات نفس است و همه چیز با نفس

---

۱) منظور هوای خارجی است .

۲) منظور همان محیط خارجی یعنی هوا است .

۳) تنفس در بدن اشکال جدیدی وارد می‌کند که جای آنچه از میان رفته است می‌گیرد و آنچه را که مانده است مانع از خروج می‌شود و این بدان وسیله است که نیروی مقاومتی در مقابل فشار محیط خارجی به آنها می‌بخشد .

٤) بعقیدهٔ لئون روبن این عقیده که ارسطو بفیثاغوریان نسبت داده است با عقاید آنان اختلاف دارد (رجوع شود به مقدمه‌ای که این دانشمند بر محاورهٔ فیئدون نگاشته است چاپ ۱۹۲۷ صفحهٔ ۷ × (د) .

٥) یعنی افلاطون و کسنوگراتس والکمئون .

بحرکت درمی‌آید و لیکن نفس بخودی خود در حرکت‌است ؛ و دلیل آن اینست که هیچ محرّکی‌را نمی‌بینند که خود متحرّك نباشد[۱]. بهمین ترتیب آناکساگورس‌تأکید می‌کند که نفس علّت محرّکه‌است، ورأی هر فیلسوف دیگری[۲]هم که قائل به این باشد که عقل بجهان حرکت بخشیده‌است نیز چنین‌است . مع‌ذلک نظر آناکساگورس عینا همان‌نظر دموکریتوس نیسب. زیرا که این یک نفس و عقل را مطلقاً یکی می‌گیرد برای اینکه بعقیدهٔ او حقیقت همان‌است که ظاهر می‌شود[۳]. از این‌رو قول اومیروس را آنجا که گفته‌است : « هِکتورْ عقل گم شده بخاك افتاده بود » تائید می‌کند ؛ و بنابراین اوعقل‌را قوّه‌ای برای شناخت حقیقت نمی‌شمارد بلکه‌نفس‌راباعقل یکی می‌داند. امّا آناکساگورس در بارهٔ آن‌دو با صراحتی‌کمتر سخن می‌گوید: ۱۰

۴۰۴ ب

۱) « نمی‌بینند » یعنی‌به‌ادراك حسی‌درنمی‌آورند زیرا که‌ارسطو نفس را محرك نامتحرکی می‌داند که با بدنی که او به آن حیات می‌بخشد جز بطور عرضی نمی‌تواند متحرك باشد و چنین شیئی بحواس درنمی‌آید (فیزیك ۲۰۶ الف ۱۶).

۲) شاید منظوراوهرموتین‌اهل کلازوِن Hermotine de Clozomene باشد؛رجوع شود به مابعدالطبیعه ۹۸۴ ب ۱۹ . این شخص گویاوجودواقعی نداشته‌است .

۳) مراجعه شود به « در باره نفس » ۴۲۷ الف ۲۱ و مابعدالطبیعه ۱۰۰۹ ب ۲۱ ازکتاب گاما،دموکریتوس‌فکر راباحساس یکی‌می‌داندواحساس را نیز فقط استحاله‌بدنی می‌شمارد . اما برخلاف‌ادعای ارسطو ، امتیازبین حقیقت‌و خطاو تمییزبین معرفت حسی وعقلی را قائل‌است.

۴) ایلیاد ۱۱۱ × ۱۸ ولی باید دانست‌که این متن برهکتور منطبق نیست . مراجعه شود به مابعدالطبیعه گاما۹ . . ۱ب۲۸ ارسطواین‌قول‌را بخطا بدموکریتوس‌نسبت‌می‌دهد که‌عقل گم‌شدهٔ هکتور معادل‌عقل انسان سالم‌است.

در موارد بسیار قائل‌است به‌اینکه علّت جمال و نظم عقل‌است[۱]، ولیکن در موارد دیگر عقل‌و نفس‌را یکی می‌شمارد ، زیرا که عقل‌را به‌تمام حیوانات از بزرگ‌و کوچک‌وعالی‌و دانی نسبت می‌دهد. وحال‌آنکه چنین بنظر نمی‌آید که‌عقل ، به‌معنی حزم[۲] ، نیز به تمام حیوانات ، حتّی به همهٔ آدمیان ، تعلّق یابد . ۵

به‌این ترتیب ، تمام فیلسوفانی که[۳] توجّه به‌این داشته‌اند که موجود زنده متحرّك‌است، نفس‌را به‌اعلی‌درجه‌محرّك‌دانسته‌اند. برعکس، کسانی که [توجّه خاصّ آنان] به‌این بوده‌است که موجود زنده اشیاء را می‌شناسدو ادراك می‌کند ، می‌گویند که نفس عبارت از اصول‌است[۴]: در نزد کسانی‌که بچندین اصل قائلند ، نفس بااین اصول یکی‌است ، ودر نزد کسانی که جز یک اصل نمی‌پذیرند ، نفس همان یک اصل‌است . از همین رواست که ۱۰

---

۱) مراجعه شود به مابعدالطبیعه کتاب الف ۹۸٤ ب سطر ۸ تا ۲۲— آناکساگورس چون عقل‌را علت جهان می‌شمارد آن‌را از نفس متمایز می‌گیرد اما چون عقل را به تمام موجودات زنده نسبت می‌دهد عقل و نفس را یکی می‌شمارد.

۲) Prudence که احتیاط و بصیرت نیز معنی می‌شود ، منظور ازان عقل عملی‌است که خاص انسان‌است و در تحصیل خیر به‌کار می‌افتد(مراجعه شود به‌اخلاق نیقوماخس ۱۰٤۰ب۲۰).

۳) اینک عقیدهٔ دومین دسته ازعلماء یعنی آمپدکلس و افلاطون و کسنوکراتس که نفس را ادراك می‌دانند نقل می‌شود.

٤) منظور ارسطو این‌است که آنچه چیزی‌را می‌شناسد باید شبیه آن باشد پس اگر نفس را قوه‌ای برای شناختن اشیاء بدانیم این اشیاء از هر اصل و عنصری باشد نفس‌نیز باید چنان باشد.

آمْپِدُکلِس می‌گوید که نفس مرکّب از تمام عناصر است [۱] ، و هریک
ازاین عناصر نیز خود یک نفس‌است[۲]. نصّ قول او این‌است: « خاك را
با خاك می‌بینیم ، آب‌را باآب ، اثیرالهی‌را بااثیر ، آتش‌را با آتش ، مهررا
۱۵ با مهر و کین را با کین غم‌انگیز. »[۳] بهمین‌ترتیب ، به عقیدهٔ افلاطون در
طیماؤس[۴] ، نفس از عناصر[۵] ساخته می‌شود ، زیرا که اشیاء ازاصول ساخته
شده‌است و درنظر او هرچیزی با چیزی که شبیه آنست[۶] شناخته می‌شود.
همچنین درتقریرات فلسفی او[۷] می‌بینیم که حیوان مطلق‌ازهمان مثال «واحد»،
۲۰ و از طول‌و عرض‌و عمق نخستین برمی‌آید ، و سایرموجودات نیز بوجهی
مشابه بااین ترکیب یافته‌است[۸]. افلاطون نظرخودرا بنحو دیگری نیز بیان

---

۱) منظور عناصر چهارگانه‌است با اصول دوگانه مهر و کین که آنها
نیز مادی‌است.

۲) ارسطو چنین نتیجه می‌گیرد که هرگاه عناصر چهارگانه در ترکیب
نفس وارد باشد درنتیجه خود نیز هرکدام باید یک نفس‌باشد.

۳) این قطعه از اسپدکلس درمابعدالطبیعه کتاب بتا صفحهٔ ۱۰۰۰ب۶
نیز شرح داده شده‌است.

٤) طیماؤس ۳ ج ببعد.

٥) منظور ازعناصر (Eléments immanents) عناصرتشکیل‌دهندهٔ اعداد
مثالی‌و نفس‌است و منظور ازاصول (Prinicpes extérieurs) اصول‌اشیاء دیگر
یا بعبارت دیگر همان مثل یا اعداداست. مراجعه شود به مابعدالطبیعه کتاب
الف ۹۸۷ب ۱۸ تا ۲۲.

٦) طیماؤس ٤٥ب ببعد.

۷) محتمل‌است که منظور آراء غیرمکتوب‌افلاطون(آگرافادوگماتا) باشد.

۸) این بیان مربوط به‌عقاید افلاطون درآخرین مراحل حیات فلسفی

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

می کند: عقل واحداست وعلم دواست زیرا که علم درجهت واحدبسوی یک نقطه پیش می رود؛ عدد سطح ظن است وعددِ حجم احساس[۱]. درواقع اعداد صراحةً

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

اوست و مقرون بصعوبت فوق‌العاده‌ایست و اصل اشکال دراین‌جاست که معانی تعبیراتی از قبیل «حیوان مطلق» و «اشیاء دیگری که بوجهی مشابه ترکیب یافته‌اند» روشن گردد. بنظر اکثر مفسرین قدیم و جدید (از سیمپلیکیوس و تامستیوس تا روبن و هیکس) حیوان مطلق همان مثال جهان‌است که خود حی فی‌نفسه‌است و امر معقولی‌است که شناسائی آن باعقل اعلی‌صورت می گیرد که از راه شهود به‌معرفت مثال نایل می‌شود. این امر معقول که بشناسائی عقلی درمی‌آید شامل مثل بااصول آنهاست و اصول عبارت‌است از مثال «واحد» که اصل صوری‌است وانواع ثنائی غیرمعین بزرگ و کوچک Dyade indeterminée du grand et du petit که اصل مادی‌است. این انواع بزرگ‌و کوچک مثال طول یاعدد ۲ و مثال عرض یاعدد ۳ ومثال عمق یا عدد ٤ است. اما اشیاء دیگر تمام اشیائی‌است که دارای وجود جزئی‌است و متعلق اعتباری برای علم و ظن و احساس‌است. این اشیاء نیز بطریقی متشابه با حیوان مطلق یعنی بوسیلهٔ همان اصول تشکیل یافته‌است (یک عنصر مادی‌ویک عنصر صوری‌داشته‌است) منتهی‌تشکیل آنها مانند تشکیل حیوان مطلق‌فوری‌و بی‌واسطه نبوده‌است. رودیه بیانی ساده‌تر در تفسیر این‌قطعه بر گزیده و گفته‌است که حیوان فی‌نفسه همان حیوان کلی‌است و منظور از اشیاء دیگر یا انواع حیوانی‌است که تابع کلی‌است یاهمان حیوانات محسوس‌است(اصطلاح ثنائی درمقابل Dyade از ابن‌سیناست).

۱) دربین مبادی وجودو مبادی معرفت موازات برقراراست، چون هرچیزی باید با قوه‌ای که هم‌جنس‌و متشابه با خود آن‌است شناخته شود (واین اصلی است که افلاطون درصفحهٔ ٤٥ ب ببعد از رسالهٔ طیماؤس وضع کرده‌است).

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

۲۵ بامُثُل و با اصول، یکی شمرده شده و از عناصر تشکیل یافته‌است[۱]. از طرف دیگر، دریافت اشیاء بعضی بوسیلهٔ عقل و بعضی دیگر با علم و بعضی هم باظن و بالأخره برخی دیگر بوساطت احساس دانسته شده و این اعداد[۲] در همان حال مثالهای اشیاء محسوب گردیده‌است[۳]— وچون بنظر آنان چنین می‌آید که نفس

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل
قوائی که موجودات بوسیلهٔ آنها ادراك می‌شود، مانند خود موجودات، بوسیلهٔ اعداد مثالی که مبادی اشیاء مدرکه‌است تشکیل یافته‌است. عقل که بامعرفت شهودی تمام مثل را می‌شناسد باواحد نمایانده می‌شود. مظهر علم عدد دواست که نمایندهٔ خط است چه بنابتوضیح ثامستیوس از مقدمات تا نتیجه یک راه بیشتر نیست که از مبدأ آغاز و به‌نتیجه ختم می‌شود؛ مظهر ظن (یا رأی) عدد ۳ است که نمایندهٔ سطح است زیرا که باشروع از مبدأ واحد بدو جهت متوجه می‌گردد یعنی گاه بسوی خطاو گاه بسوی صواب می‌رود، و احساس با عدد ٤ نمایان می‌گردد که عدد حجم‌است زیرا که احساس مخصوص ادراك اجسام است و اجسام نیز با چهار نقطه مشخص‌است.

۱) می‌دانیم که در آخرین صورت فلسفهٔ افلاطون چنانکه در کتب الف و م و ن از مابعدالطبیعهٔ ارسطو ملاحظه می‌شود مثل بااعداد یکی دانسته شده است، این مثل عددی خود مرکب از عناصر یا اصول‌است ، یعنی واحد اصل صوری آنها وثنائی (Dyade) نامعین بزرگ و کوچک یاانواع مشتقهٔ آن (درازو کوتاه و پهن و باریک و بلند و پست) اصل مادی آنهاست.

۲) یعنی همان اعدادی که قوای مختلف را نمایان می‌سازد.

۳) پس نظر افلاطون در رساله طیماؤس اثبات می‌شود که گفته بود هر شیئی با قوه‌ای که هم‌جنس و مشابه آن باشد شناخته می‌شود چه نفس نیز ازهمان اصولی که خود اشیاء تشکیل یافته‌است تشکیل می‌شود مثلا واحد که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

همچنان که محرّك است مُدرِك نیز هست، بعضی از فلاسفه[1] نفس را ساخته از این دو اصل دانسته و گفته‌اند که نفس عددی است که خود را به حرکت در می آورد. — امّا آراء درباب ماهیّت و تعداد این اصول مختلف است. اختلاف بالأخصّ در میان کسانی که این اصول را جسمانی شمرده و کسانی که آنها را غیر جسمانی دانسته‌اند وجود دارد، و کسانی که امتزاج کرده و در تعریف اصول از هر دو منبع استفاده نموده‌اند با این هر دو نیز اختلاف یافته‌اند[2]. دامنهٔ اختلاف در مورد تعداد اصول نیز کشیده شده است: بعضی به یک اصل قائلند و بعض دیگر به چندین اصل و باتوجّه به اصول عقاید خود است[3] که ماهیّت نفس را بیان کرده‌اند: آنان، نه بی جهت، معتقد شدند به اینکه آنچه طبیعةً محرّك است از اصول است[4] — از اینجاست که این عقیده برای بعضی از فیلسوفان حاصل شده است که نفس آتش است؛ زیرا که آتش لطیف ترین و مجرّدترین[5] عناصر

۳۰

۵

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

مظهر عقل است مثال اشیائی است که عقل آنها را ادراك می کند یعنی معقولات محض (رجوع شود بکتاب روبن در باب نظریهٔ افلاطونی در بارهٔ اعداد و مثل از قول ارسطو صفحه ۲۰۸).

۱) منظور کسنوکراتس است.

۲) اینان که اصول نفس را هم جسمانی و هم غیر جسمانی شمرده‌اند آمپدوکلس و آناکساگورس بوده‌اند.

۳) دربارهٔ ماهیت و تعداد مبادی.

۴) ارسطو در جملهٔ اخیر فیلسوفانی را در نظر دارد که نفس را بالذات محرك دانسته‌اند و چون در تعریف نفس عنصر یا عناصری را که قائلند وارد ساخته‌اند ناچار چیزی که اولا و بالذات محرك است باید یکی از این مبادی باشد.

۵) بی آنکه مطلقا مجرد باشد.

است و بعلاوه آتش است که ابتداءً خود متحرّك است و اشیاء دیگر را به حرکت در می‌آورد. — دموکریتوس رأی خودرا بافطانت بیشتری بیان کرده و دلیل تعلّق هریك ازاین دو صفت[1] را به‌نفس نشان داده‌است. او ۱۰ می‌گوید: نفس و عقل، تنها یك واقعیّت است و این واقعیّت یکی از اجسام اوّلیّه و لایتجزّا است و بسبب لطافت و شکل ذرّات خود محرّك است. و از طرف دیگر قائل به‌این است که‌شکل کروی آسان‌تر از تمام اشکال به‌حرکت درمی‌آید و به یقین شکل عقل و آتش چنین است. — آناگساگورس، که چنانکه سابقاً مذکور شد[2] گوئی براین عقیده‌است که نفس چیزی غیر از ۱۵ عقل است، در واقع هر دورا همچون یك طبیعت تلقّی می‌کند، مع‌ذلك این فرق را قائل است که عقل برای اینکه اصل تمام موجودات فرض شود ارجحیّت دارد[3]، و به‌هرصورت تصریح می‌کند که از تمام موجودات تنها عقل است که بسیط و نامخالط و خالص است[4]. و آنجا که می‌گوید که عقل

۱) منظور از این دو صفت یکی لطیف بودن و دیگری محرك و متحرك بودن است (بقول هیکس) یااینکه یکی از آن‌دو مدرك بودن‌و دیگری محرك بودن است (بقول سیمپلیکیوس و طماس‌آکوئینی) یابه‌احتمال بیشتر یکی‌ازآن‌دو متحرك بودن و دیگری محرك بودن‌است (بقول ثامستیوس و فیلوپون).

۲) ٤٠٤ب۱ ببعد.

۳) مفاد کلام ارسطو چنین‌است: اناگساگورس عقل‌را چیزی می‌داند که همه‌جا و همیشه محرك ماده‌است و چون در حیوان که خود خویشتن را بحرکت در می‌آورد قرار گیرد نفس خوانده می‌شود. معذلك هرگاه مجموعهٔ اشیاء را در نظر بگیریم عقل را بیش‌از نفس باید اصل بشماریم.

٤) مابعدالطبیعه ۹۸۹ب۱۵.

جهان‌را بحرکت درآورده‌است هردو قوّه یعنی علم و تحریک‌را به‌یک‌اصل نسبت می‌دهد[۱]. هرگاه این روایت درست باشد که طالس ادّعا کرده‌است که سنگ آهن‌ربا چون آهن‌را جذب می‌کند نفسی دارد، ظاهراً او نیز نفس‌را قوّهٔ محرّکه می‌دانسته‌است. — در نظر دیوگنس (چنانکه در نظر بعضی دیگر)[۲] نفس هوااست؛ زیرا که او هوارا لطیف‌تر از تمام اجسام می‌دانست حتّی‌از اصل، وهمین‌را دلیل بر آن می‌شمرد که نفس‌ادراك می‌کندو بحرکت درمی‌آورد: هوا از این حیث که اوّل‌است و هرچه غیر از آن‌است ازان ناشی می‌شود ادراك می‌کند و از این حیث که لطیف‌ترین اجسام‌است محرّك‌است. — هراکلیتوس‌نیز نفس‌را اصل می‌شمارد، زیرا که نفس‌به‌نظروی بخاری‌است که سایر اشیاء ازان تشکیل یافته‌است[۳]. باز می‌گوید که این اصل مجرّدترین چیزی‌است که وجود دارد ودر سیلانی دائمی‌است، واینکه متحرّك با متحرّك شناخته می‌شود زیرا که به نظر وی و به نظر اغلب فیلسوفان[۴] تمام موجودات درحرکت‌است[۵]. رای آلکمئون نیزدربارهٔ نفس به‌وضوح پیداست که چنین‌است. اومدّعی‌است که نفس، به‌سبب شباهتی‌که باموجودات فناناپذیردارد، فناناپذیراست وآن‌را این مشابهت به‌سبب تحرّك

۱) قطعهٔ ۱۲ و ۱۳.

۲) آناکسیمنس و آناگساگورس و ارکلائوس (Archelaüs).

۳) بخار گرم یا آتش نخستین.

۴) خاصه کراتولوس و سایر پیروان هراکلیتوس.

۵) از این جا برمی‌آید که نفس مدرك‌است چه درحال حرکت تمام موجودات را، که آنها نیز پیوسته در حرکت‌است، می‌شناسد.

دائم آن حاصل شده است، زیرا که تمام اشیاء الهی، از ماه و خورشید و ستارگان و سراسر آسمان، همواره به نحوی متصل در حرکت است. — از فیلسوفانی که فکرشان سطحی تر است، بعضی مانند هیپون[۱]، حتی گفته اند که نفس آب است؛ عقیدهٔ آنان گویا ناشی از این باشد که نطفه در تمام حیوانات مرطوب است[۲]؛ زیرا که هیپون ادّعای کسانی را که می گویند نفس خون است[۳] رد می کند و می گوید که نفس اوّلیّه نطفه است و نطفه از خون نیست. — و بعضی دیگر، مثل کریتیاس، بران رفته اند که نفس خون است از این نظر که اخصّ صفات نفس احساس است و این خاصیّت ناشی از طبیعت خون است. — پس به هر کدام از این عناصر یکی از فیلسوفان قائل شده است، غیر از به خاك که کسی آن را نپذیرفته است، مگر آن کسی که گفته باشد که نفس ناشی از تمام عناصر یا خود تمام عناصر است[۳].

بنابراین، همهٔ این فیلسوفان[۴]، نفس را با سه صفت تعریف کرده اند که می توان آنها را حرکت و احساس و عدم جسمانیّت دانست، و هریك ازاین صفات به اصلی که هریك از آنان وضع کرده است تعلّق دارد[۵]. از همین جاست که کسانی که نفس را با شناسائی تعریف می کنند، آن را یکی از عناصر یا مرکّب از عناصر می شمارند[٦]، و به این ترتیب همگی، جز یك

---

۱) Hippon.

۲) مراجعه شود به مابعدالطبیعه ۹۸۳ب۲۲ در باب طالس.

۳) امپدکلس.

٤) خلاصهٔ فصل.

٥) بعبارت دیگر در بین صفتی که هر فیلسوف به نفس نسبت می دهد و اصلی که برای آن وضع می کند مناسبت موجود است.

٦) ازگروه اول دیوجانس و هراکلیتوس و هیپون، ازگروه دوم امپدکلس و کریتیاس و افلاطون.

تن[۱]، آرائی نزدیک به‌یکدیگر دارند. در واقع ، اینان می‌گویند که هرشیئی ۱۵
با شیء مشابه خود شناخته می‌شود ، و چون نفس تمام اشیاء را می‌شناسد
آن را ساخته از تمام عناصر می‌دانند. به این ترتیب ، فیلسوفانی که جز یک
علّت و یک عنصر مثل آتش یا هوا نمی‌پذیرند ، نفس‌را تنها از یک عنصر
ساخته می‌دانند ، ولیکن کسانی که قائل به چندین اصلند نفس را مرکّب
از چندین‌اصل می‌شمارند. — آناگساگورس تنها کسی‌است که می‌گوید نفس
انفعال‌ناپذیراست و بهیچ وجه اشتراکی با هیچ شیء دیگری ندارد. اما اگر ۲۰
طبیعت آن چنین باشد، چگونه‌و به‌چه علّت شناسائی حاصل خواهد کرد؟
آناگساگورس آن را تعیین نکرده‌است ، و از اقوال او نیز به صراحت
نمی‌توان آن‌را استنباط کرد . — کسانی[۲] که‌قائل به‌اصول متضادّ می‌شوند ،
جملگی می‌گویند که نفس نیز از اضداد ساخته شده‌است ؛ برعکس، کسانی‌که
یکی‌ازاین‌دو ضدّ یا دیگری‌را ، مثلا گرم یاسرد یاصفتی دیگر ازاین‌قبیل‌را،
اصل می‌گیرند ، نفس‌را هم به‌یکی از این‌دو ضدّ مؤوّل می‌دارند، نیز ازهمین ۲۵
روست که ازالفاظی که درتسمیهٔ نفس‌بکار رفته‌است استعانت می‌جویند[۳]:

---

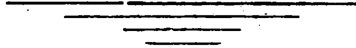
۱) اناگساگورس.

۲) مثل‌امپدکلس که قائل بچهارعنصر متقابل‌و دو اصل متضاداست.

۳) منظوراینست که هریک ازاین فیلسوفان می‌کوشد که وجه تسمیه‌ای برای نفس بر حسب نظر خاص خود بیاورد. بعضی آن‌را به‌نامی که مشتق از کلمه‌ای بمعنی جوشیدن‌است و بعض دیگر آن را به نام دیگری که مشتق از لفظی بمعنی سرداست می‌نامند . در باب لغت سازی‌های پیروان هراکلیتوس رجوع شود به کراتولوس افلاطون ۳۹۹.

آنان که نفس را باگرم یکی می‌دانند یقین دارند که کلمهٔ ZEN از همین جا آمده‌است؛ برعکس، کسانی‌که آن‌را باسرد یکی می‌شمارند،مسلّم می‌دانند که به سبب تنفّس و تبرّد است که آن را PSYCHÉ نامیده‌اند.

۳۰ اینهاست عقاید رایج درباب نفس و دلائل اظهارآنها به‌نحومذکور.



۳

<انتقاد نظریه‌ای که برحسب آن نفس محرك خوداست>

۴۰۶ الف

ابتدا باید تحقیق کرد که حرکت عبارت از چیست ؟ — بی شک و به راستی نه‌فقط نادرست‌است که جوهر نفس‌را مانند کسانی‌ملحوظ کنیم که نفس‌را ، به‌آنچه خود را به حرکت درآورد یا قابل به حرکت درآوردن خوداست تعریف کرده‌اند بلکه این‌نیزمطلقا ناممکن‌است که حرکت به‌نفس تعلّق گیرد [1].

ماسابقاً به‌ثبوت رسانیده‌ایم که محرّك خود متحرّك بالضّروره‌نیست[2]. هر شیئی به‌یکی از دو طریق ممکن‌است درحرکت باشد: یا به شیئی دیگر[3] یاخود به‌خویشتن. هرگاه چیزی به‌سبب اینکه شیء متحرّکی حاوی‌آن‌است درحرکت باشد ، گوئیم با شیء دیگر حرکت می کند ، مثل ملاحان ، که حرکت آنان بهمان ترتیب نیست که کشتی راست . کشتی بنفسه حرکت می کند ، و ملّاحان به سبب اینکه در کشتی متحرّك جای دارند . و این امر وقتی به‌وضوح می‌رسد که اعضای‌آنان را درنظر گیریم: چه‌حرکتِ خاصّ

---

۱) اعم از اینکه حرکت را به هر نحوی بگیریم . بعقیدهٔ ارسطو حیوان از این حیث که موجودی‌است که خود به‌حرکت درمی‌آید به‌دو جزء متحرك و محرك که بدن‌و نفس‌است تقسیم می‌شود و جزء محرك نامتحرك‌است .

۲) فیزیک: دفتر ۸ بند ۵ .

۳) به‌عبارت دیگر بالعرض حرکت می کند.

پاها راه رفتن‌است ، که حرکتِ خاصّ انسان نیز همان‌است؛ و حال آنکه
۱۰ راه رفتن به ملّاحان نسبت داده نمی‌شود.ـ چون اصطلاح «متحرّك بودن»
می‌تواند به‌این دو طریق بکاررود ، اینک باید دربارهٔ نفس تحقیق کرد که
آیا او به خود متحرّك‌است یا در حرکت سهیم‌است . و چون حرکات
برچهار قسم‌است[۱] : انتقال و استحاله وذُبول و نموّ ، حرکتِ نفس ، یا
می‌تواند به یکی از این اقسام باشد ، یا به چند قسم از آنها ، یا به‌تمام آنها .
۱۵ اما اگر نفس متحرّك بالعرض نباشد ، بالطّبیعه واجد حرکت خواهدبود.
اما اگر چنین باشد مکانی هم خواهد داشت ، زیرا که تمام حرکاتی که نام
بردیم در مکان‌است[۲]. ـ بعلاوه ، هرگاه ذات نفس این باشد که خود را
به حرکت درآورد، تعلّقِ حرکت به‌آن بالعرض نخواهد بود ؛ چنانکه در
مورد شیئی که سفید رنگ‌است یا در مورد شیئی که سه ذراع طول دارد
چنین‌است[۳]. این تعیّنات نیز در حرکت‌است ولی فقط بالعَرَض ، زیرا که

۱) مشائین شرق نیز حرکت‌را در چهار مقوله می‌دانند بااین‌تفاوت که ذبول و نمو را چون هر دو حرکت در مقولهٔ کم‌است قسم واحدی به شمار می‌آورند و علاوه بر آنها به حرکت در مقولهٔ وضع نیز همچون قسم مستقلی از حرکات قائلند ، م.

۲) ارسطو حرکت انتقالی‌را شرط لازم برای تمام حرکات دیگر می‌شمارد (کتاب طبیعت ۲۶۰ب۲۶۰و۱۳و کون و فساد ۳۲۰ الف۱۸و۲۲و۲۲ب۹) پس اگر نفس بالطبیعه دارای حرکت باشد حرکت اورا به‌هر قسم تصورکنیم مستلزم مکان خواهد بود و قبول مکان برای نفس باطل‌است،اما اگر حرکت نفس‌را بالعرض بدانیم این اشکال ازمیان می‌رود.

۳) بالعرض حرکت می‌کند و جسمی که این دو صفت بآن تعلق دارد بالطبیعه در حرکت می‌باشد.

آنچه واقعاً به حرکت درمی‌آید حاملی‌است که اینها تعلّق به‌آن دارد، یعنی ۲۰
جسم ؛ و دلیل اینکه مکان طبیعی برای آنها نیست[۱] همین است . اما اگر
درست باشد که نفس بالطّبیعه در حرکت سهیم‌است چنین مکانی خواهد
داشت[۲].— بعلاوه ، هرگاه نفس بالطّبیعه در حرکت باشد ، باید بتواند
متحرّك به‌حرکت قسری نیز باشد؛ وهرگاه متحرّك به‌حرکت قسری باشد،
باید بتواند بالطّبیعه نیز در حرکت باشد[۳]. و همچنین‌است درباب سکون؛
زیرا که نهایت حرکت طبیعی شیء مکان سکون طبیعی‌آن شیء نیزهست،
و به‌همین ترتیب، نهایت حرکت قسریِ آن مکانِ سکون قسری آن‌است. ۲۵
امّا حرکات یا سکنات قسری نفس چه می‌تواند بود ؟ حتّی اگر بخواهیم
در این‌مورد به‌تخیّل نیز بپردازیم ، بیان آن‌آسان نخواهد بود[۴].— وانگهی،

۱) بلکه مکان طبیعی فقط برای جسمی‌است که آنها به‌او تعلق دارد.

۲) دلیل سابق چنین بود که قبول حرکت برای نفس‌مستلزم قبول مکان برای آنست و این دلیل چنین‌است که قبول حرکت برای نفس مستلزم قبول مکان‌طبیعی برای‌آنست یعنی‌همانطورکه هرعنصری‌دارای مکان (یاحیز)طبیعی است نفس‌را نیز باید چنین مکانی باشد و حال‌آنکه چنین نیست.

۳) هرگونه حرکت عنصری که متوجه به سوی مکان طبیعی آن باشد حرکت طبیعی‌است و هرگونه حرکتی‌که درخلاف جهت باشد حرکت قسری است یعنی‌تحت تأثیر عاملی‌است که خارج از طبیعت قرار داردو هرعنصری‌که دارای حرکت طبیعی باشد باید بتواند حرکت قسری نیز بپذیرد و بالعکس. رجوع شود بکتاب طبیعت ۲۱۵ الف۱ وکون و فساد ۳۶۶ ب۲۶.

۴) یعنی اگر تخیل خود را رها کنیم تا بتواند انواعی از حرکت یا سکون قسری‌را با تأویلاتی به‌نفس نسبت دهد این کار به‌سهولت صورت‌پذیر نخواهدبود زیرا که‌آنچه در وجود حیوان‌حرکت‌قسری‌را می‌پذیرد شیء مرکب از ماده و صورت‌است نه‌نفس.

هرگاه به سوی بالا حرکت کند آتش خواهد بود ، و اگر به سوی پائین در حرکت باشد خاك خواهد بود؛ زیرا که حرکات این اجسام چنین‌است وهمین استدلال برحرکات متوسّط[1] نیز قابل‌اطلاق‌است.— اشکال دیگر: ۳۰ چون در واقع چنین به‌نظر می‌آید که نفسْ بدن را به حرکت درمی‌آورد ، می‌توان به حق چنین فرض کرد که نفس با همین حرکاتی که بوسیلهٔ آنها خود او حرکت می‌کند بدن را به حرکت درمی‌آورد؛ امّا اگرچنین باشد، قول به عکس آن نیز صحیح‌است که حرکتی که بدن متحرّك به آن‌است همان‌است که نفس‌را به‌حرکت درمی‌آورد. و چون بدنْ متحرّك به‌حرکت انتقالی‌است[2]، نفس نیز باید بتواند به‌همان طریقی که بدن راست، چه به‌جملهٔ خود[3] و چه به‌اجزاء خود، جا به‌جا شود[4]. اما هرگاه چنین امکانی حاصل شود این نیز باید ممکن باشد که نفس از بدن دور گردد و به‌آن رجعت

۱) منظور حرکات آب و هواست که متوجه بسوی مکانهای متوسطی بین آتش و خاك‌است.

۲) یا از طریق استحاله یا از طریق نمو حرکت کند ، به‌عبارت دیگر اعم از اینکه حرکت اینی یا کیفی یا کمی حاصل کند ، نفس باید جابجا شود (می‌دانیم که استحاله یا نمو نیز مستلزم انتقال‌است).

۳) شیئی که به کل خود حرکت کند در مکان جا به‌جا می‌شود اما شیئی که به‌اجزاء خود حرکت می‌کند اجزاء آن نسبت به‌یکدیگر در حرکت است ولی کل شیء در مکان سابق خود مستقر است مثل گردش کره بر روی محور خود (کون و فساد ۳۲۰ الف ۱۹) و این همان‌است که بعداً حرکت وضعی نامیده‌اند.

٤) و این باطل‌است.

یابد ، و ازاین‌جا نتیجه خواهد شد که حیوانات مرده بتوانند دوباره زنده شوند[۱] . — [ممکن‌است بگویند که] شیء دیگری جز خود نفس می تواند حرکتی بالعرض به‌نفس به‌بخشد چنانکه حیوان می‌تواند به حرکت قسری رانده شود[۲]. [این درست‌است] ، ولیکن در این صورت دیگر نباید قبول داشت‌که شیئی که ذاتاً متحرّك به‌خویشتن‌است بتواند با شیءدیگربه‌حرکت درآید، مگر بالعرض، همان‌طورکه چیزی که بخود یا برای خود خیراست نمی‌تواند به‌چیز دیگر یا برای چیز دیگر خیر باشد. و برفرض اینکه نفس متحرّك باشد ، سزاوارتر این‌است‌که بگوئیم با اشیاء محسوس به حرکت درمی‌آید[۳]، — بعلاوه، هرگاه بگوئیم که نفس‌خودرا به‌حرکت درمی‌آورد

۱) قبول حرکت برای نفس این نتیجهٔ باطل را نیز می‌دهد که نفس بتواند از بدن مفارقت جوید و به آن عود کند. البته باید دانست که عقیده به‌رستاخیز در فلسفهٔ ارسطو نمی‌توانست موجه باشد.

۲) نفس حیوان به‌دو طریق می‌تواند بالعرض درحرکت باشد یابنفسها حرکت عرضی میکند وآن وقتی‌است که شیء مرکب از ماده و صورت یانفس‌و بدن را به حرکت در می‌آورد و چون خود او نیز جزء این شیء مرکب‌است بالعرض متحرك می‌شود یا اینکه نفس حرکت عرضی را بوسیله خود پیدا نمی‌کند بلکه در موقعی چنین می‌شود که حیوان با عامل خارجی به‌حرکت درآید.

۳) مفاد جواب ارسطو به‌اعتراض سابق این‌است که هرگاه قبول داشته باشیم که نفس بالعرض بر اثر عامل خارجی به حرکت درمی‌آید از یک طرف نفس‌را بالذات و بالطبع متحرك دانسته‌ایم‌و ازطرف دیگر آن‌را متحرك بشیء دیگر شمرده‌ایم پس باید گفت که نفس به‌ذات خود متحرك نیست کسانی که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

به‌این معنی‌است که بگوئیم که خود نفس‌است‌که به حرکت درمی‌آید ؛ و چون درهر گونه حرکتی شیءِ متحرّك، ازآن حیث که متحرّك‌است،جابه‌جا می‌شود [لازم می‌آید] که نفس از جوهر خود عاری گردد ، مشروط براینکه نفسْ بالعرض خودرا به حرکت درنیاورده باشد ، بلکه حرکت به جوهر خود او بالـذّات تعلّق گرفته باشد[1]. — حتّی بعضی از فیلسوفان ۱۰ گفته‌اند که نفس به‌همان طریقی که خودرا به‌حرکت درمی‌آورد ، جسمی‌را نیزکه دران قرار دارد تحریک می‌کند[2]. مثلا ، رأی دموکریتوس چنین است ، وآن تقریباً به سخن فیلیپوس[3] کمدی نویس می‌ماند که گفته‌است که دِدالوس پیکرهٔ چوبینی را که از زهره[4] ساخته بود با سیمابی که دران

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل
نفس را به‌ذات خود متحرك می‌شمارند احساس‌را حرکتی بالذات برای نفس می‌دانند و حال آنکه احساس حرکتی‌است که شیء محسوس آن را به‌وجود می‌آورد و با تغیرات جسمانی همراه‌است پس‌از این‌لحاظ نیز نمی‌توان گفت که نفس بخود متحرك‌است.

۱) هرگونه حرکتی تغیری‌است. پس هرگاه نفس ازآن حیث که نفس است خودرا به‌حرکت درآورده و حامل حرکت نیز خود آن باشد باید طبیعت آن فساد بپذیرد و جای آن‌را طبیعت دیگر بگیرد و این باطل‌است.

۲) نظریهٔ دیگری‌را طرح‌و انتقاد می‌کند و آن مبتنی‌است براینکه نفس دارای حرکت مکانی‌است که جزء به‌جزء با حرکات بدن مرتبط‌و مناسب‌است و آن حرکات‌را به‌بدن منتقل می‌سازد.

۳) Philippe که کمدی Dédale را نوشته‌است‌فرزند اریستوفان‌است.

٤) Aphrodite.

فروریخت به‌جنبش درآورد. بیان دموکریتوس نیز به‌همین معنی‌است: او ۲۰
می‌گوید که کُرات لایتجزّا [۱]، که چون طبیعت‌آنها اینست که هرگز در
حال سکون قرار نگیرند درحرکتند، تمام بدن را می‌کشانند و به‌حرکت
درمی‌آورند. ولی ماهم می‌پرسیم که آیا همین اجزاء لایتجزّاست که سکون‌را
نیز موجب می‌شود؟ چگونه می‌تواند چنین باشد؟ این‌است مطلبی که تبیین
آن دشوار بلکه ناممکن‌است، و بطور کلّی، چنین به‌نظر نمی‌رسد که نفس
حیوان‌را به‌این طریق به‌حرکت درآورد، بلکه در واقع به وساطتِ نوعی ۲۵
از اختیارو تفکّراست [که محرّکِ حیوان می‌شود][۲].
در رسالهٔ طیماؤس نیز عیناً به همین نحو[۳] عمل محرّک نفس نسبت

---

۱) منظور اجزاء لایتجزای کروی‌است که نفس‌ازآنها ترکیب می‌شود ویسبب تحرك فوق‌العادهٔ خود حرکات خودرا به‌تمام بدنی که باآن درتماس است منتقل می‌سازند.

۲) استدلال کلی‌است که بر تمام نظریات کسانی که نفس را متحرك بالذات می‌دانند قابل تطبیق‌است.— ارسطو می گوید که نفس‌و بدن دو شیء نیستند که باهم در تماس باشند چه آن دو از یکدیگر مانند صورت از ماده جدائی ناپذیرند تا آنجا که تبیین رابطهٔ آنها با یکدیگر ازطریق علم طبیعی محال‌است. نفس را نباید مانند ملاحی پنداشت که کشتی خود را حرکت می‌دهد، محرك حیوان نفس نیست بلکه صورت‌است اما نه‌صورت طبیعی که او خود دارد، بلکه صورت کاملی که حیوان به‌سبب ذات خود به‌سوی آن مایل‌است. خلاصهٔ کلام: محرك‌حیوان‌صورتی‌است که‌مطلوب‌اوست‌واین‌مطلوب چون بدست آمد حیوان بی‌حرکت می‌ماند و آرام و قرار می گیرد همان‌طور که جسم طبیعی درمکان طبیعی خود چنین می‌شود.

۳) یعنی به‌همان ترتیب که دموکریتوس بیان کرده بود.

به‌بدن به‌طریق طبیعی تبیین می‌شود : نفس به سبب تداخلی که با بدن دارد درهمان حالی که خود را به حرکت درمی‌آورد بدن‌را نیز تحریک می کند . زیرا که ، [صانع][1] بعدازاینکه نفس را از عناصر صورت پذیر ساخت و آن‌را برطبق اعداد متناسب تقسیم کرد ، برای اینکه نفسْ احساسی‌فطری ۳۰ از تناسب درخویشتن داشته باشد و جهانْ حرکات متناسب انجام دهد ، امتداد مستقیم را به شکل دایره خم کرد ، و پس از تقسیم آن دایرهٔ واحد به‌دو دایره‌ای که در دو نقطه بهم متّصل‌است ، یکی ازاین دو دایره را نیز به هفت دایره تقسیم کرد ، ازاین‌جهت که <دراین هیئت تألیفی>حرکات آسمان همان حرکات نفس‌است[2] . ــ اما ، اوّلاً ، صحیح نیست که نفس را

۴۰۷ الف

۱) Dêmiourgos «نامی‌است که افلاطون در رسالهٔ طیماؤس خدای جهان‌آفرین را بدان نامیده‌است . . . افلاطون صانع متعال‌را غیرازخدایان فرودست می‌داند. صانع متعال خالق نفس عالم‌است و هموست که خدایان دیگر را آفریده و مأمور خلق موجودات فناپذیر ساخته‌است » (فرهنگ فلسفی لالاند) . ــ البته باید دانست که به‌اعتبار دیگر خدا در نظر افلاطون منطبق بر مثال خیر یا مثال المثل می‌شود. اما مثال به‌معنی افلاطونی خود نمی‌تواند خالق باشد. لذا خدا ازآن حیث که سازندهٔ جهان‌است درآراء افلاطون منطبق برهمین مفهومی می‌شود که نام Dêmiourgos گرفته‌است‌وبهمین‌سبب‌است که ماآن‌را به کلمهٔ صانع که حاکی ازهمین جنبهٔ سازندگی‌وآفرینندگی خدای متعال‌است ترجمه کرده‌ایم(م) .

۲) رجوع‌شود به‌رسالهٔ طیماؤس صفحه ۳۴ب ببعد. ــ دراین بیان رسالهٔ طیماؤس که مورد بحث زیادی از طرف مفسرین‌آثار افلاطون قرارگرفته پاره‌ای از مطالب علمی با بعضی از رموز اساطیری به‌هم آمیخته است و در تأویل

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

مقدار بدانیم . پیداست، که در رسالهٔ طیماؤس قصد این بوده‌است، که

بقیه حاشیه از صفحهٔ قبل
آن باید به‌معانی رموز توجه داشت در صورتی که ارسطو آن را به‌ظاهر عبارت گرفته‌و مورد انتقاد قرار داده‌است. خلاصهٔ بیان طیماؤس به‌طوری که در فهم این فقره از متن کتاب نفس به‌کار آید چنین‌است که جسم جهان موجود زنده‌ای‌است یعنی دارای نفس‌است و نفس جهان بر جسم آن مقدم‌است و از طرف دیگر نفس انسانی عالمی صغیر درعالمی کبیراست و موازات این‌دوعالم یعنی موازات جهان با نفس شرط شناسائی‌است.عناصری که نفس‌جهان‌را پدید آورده‌است ذات تقسیم‌ناپذیر (یعنی ذات عین Même که عالم مثل‌است) و ذات تقسیم پذیر (یعنی ذات غیر Autre که جهان محسوس‌است) می‌باشد صانع بمدد این‌دو ذات ذات دیگری ترکیب نموده و سپس این سه‌را به‌هم آمیخته و ذات چهارمی پدید آورده‌است تادر بنای کرهٔ سماوی بکار ببرد.آنگاه صانع از روی نسب پیچیدهٔ ریاضی یعنی اعدادی مانند آنچه فواصل اصوات را حاصل می‌کند آن‌را به‌هفت جزء تقسیم می‌نماید یعنی فواصل آنهارا باوسائط عددی متوافق پر می‌کند. چون به‌این ترتیب خلیطی بدست آمد صانع کرهٔ سماوی‌را می‌سازد: این‌خلیط‌را به‌شکل دو رشتهٔ متوالی درمی‌آورد بعد دوقسمت آن‌را به‌شکل دو دایرهٔ متحدالمرکز خم می‌سازد که دایرهٔ خارجی دایرهٔ عین (Equateur) و دایرهٔ داخلی دایرهٔ غیر (Ecliptique)است. این دایرهٔ اخیر با تقسیمات شش‌گانه به‌هفت دایرهٔ متحدالمرکز تقسیم می‌شود که هرکدام مربوط به‌یکی‌ازسیارات‌است. بالعکس‌دایرهٔ اول غیرمنقسم می‌ماند،واز همین‌رو حرکت ذات عین(وحدت) اولویت می‌یابد. این دایره‌ها حرکاتی در جهات مختلف و با سرعت‌های مختلف انجام می‌دهند و بالاخره جسم جهان نیز در توافق‌و تناسب صحیحی بانفس آن درمی‌آید و قرار می‌یابد.

۱) مقدمةً باید گفت که افلاطون مقدار را جزء مفاهیم ریاضی که

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

• نفس جهـان از طبیعت همان چیزی‌است که عقل نام دارد، زیرا که البتّه آن‌را به نفس حسّاس یا به نفس شهوی، که حرکات آنهـا انتقال دورانی

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

واقعیات متوسط در بین مثل‌وجهان محسوس‌است می‌شمارد اما ارسطو مفاهیم ریاضی را فقط حدودی می‌دانـد که از طریق انتزاع منطقی از اجسام به‌دست آمده‌است. — اینک گوئیم که خلاصهٔ اولین استدلال ارسطو در رد افلاطون (۴۰۷ الف ۲—۱۰) چنین است که نفس را نمی‌توان مقدار دانست زیرا که نفسی که افلاطون در رسالهٔ طیماؤس آن‌را نفس جهان دانسته‌وبصورت دایره یا حرکت دورانی‌درآورده‌است همان عقل‌است چه نفس شهوی و نفس‌حساس بعداز نفس جهان بوجود آمده‌اند و دارای خصوصیت نفس جهان‌که حرکت دورانی‌است نیستند بلکه به‌خط مستقیم‌به‌سوی‌اموری که متعلق ادراك‌آنهاست توجه می‌کنند (طیماؤس ۴۴ تا ۴۳) اما عقل همان تعقل است که فعل عقل می‌باشد و بدون آن عقل وجود بالقوه خواهد داشت نه بالفعل و تعقل نیز با معقولات که متعلق تعقل‌است یکی‌است چه هرگاه معقولاتی نباشد تعقلی صورت نخواهد گرفت. اما در استدلال عقلی یك سلسله از مفاهیم بکار می‌رود که مانند سلسلهٔ اعداد نسبت به‌همدیگر تتابع دارد یعنی مفاهیمی‌است که هرکدام ازآنها از دیگری مشخص‌ومتمایزاست و اجزاء هرمفهوم در همدیگر تداخل یافته و تشکیل وحدتی داده‌است پس نتیجه می‌گیریم کـه اتصال و وحدت فقط در داخل یك مفهوم عقلی‌است و از مفهومی به‌مفهوم دیگرچنین اتصالی وجود ندارد بلکه مفاهیم عقلی‌تشکیل سلسله‌ای‌را می‌دهد‌که وحدتی که در بین‌حلقه‌های‌آن وجود دارد وحدت تتابعی‌است Unité de consécution از آن قبیل که در بین اجزاء کم منفصل‌و سلسلهٔ اعداد وجود دارد نه‌وحدت اتصالی که درمقدارموجوداست پس‌عقل‌را یا باید مانند صورت محض‌غیرقابل انقسام بدانیم یا اتصال آن را از نوع اتصالی که درعدد وجود دارد بشماریم پس عقل مقدار نیست و چون چنین باشد نفس نیز مقدار نمی‌تواند بود.

نیست، نمی‌توان تشبیه کرد. امّا عقل مانند تعقّل واحد و متّصل است و تعقّل
با معقولات یکی است؛ از طرف دیگر معقولات وحدتِ تتابعی دارد، مانند
عدد نه مانند مقدار. بهمین سبب، عقل متّصل بمعنی اخیر نیست[1]، بلکه ۱۰
یا خود تقسیم ناپذیر است، یا اینکه متّصل است، ولی نه مانند مقدار. —
در واقع، هرگاه عقل مقدار باشد، باید دید که چگونه خواهد اندیشید؟[2]

---

۱) یعنی اتصال مقداری، یا بعبارت دیگر، اتصالی از آن قبیل که
در کم متصل وجود دارد.

۲) ازاین‌جا ببعد، ایراد دوم ارسطو به رسالهٔ طیماؤس است که می‌خواهد
در ضمن آن بگوید که بین امتداد وفکر تجانس و توافقی نمی‌تواند بود وحرکت
طبیعی دوایر با حرکت روحانی فکر ارتباطی نمی‌تواند داشت و تماس مادی
فکر با موضوع خود قابل تبیین نیست. در این استدلال وجوه مختلفی که تماس
مادی فکر با متعلق خود ممکن است پیدا کند طرح و انتقاد گردیده‌است: هرگاه
ذهن مقدار باشد، اجزاء آن یا مقادیر است یا نقاط؛ اگر نقاط باشد، چون نقاط
درضمن حرکت دورانی فکر متوالیاً یکی پس‌ازدیگری بامتعلق فکر تماس‌یابد
تعقل این موضوع حاصل می‌شود؛ اما، چون نقاط هرمقداری غیرمتناهی‌است،
برای تماس آن با شیء دیگر زمان غیرمتناهی لازم‌است، پس عقل نباید هیچ
امری را در زمان متناهی و محدودی تعقل کند، و این باطل است. اما اگر
اجزاء ذهن مقادیر باشد، چون هرکدام ازقطعات متشابه‌و متجانس این‌مقدار
متوالیاً با شیء واحدی تماس می‌گیرد، یا عقل باید شیء واحدی‌را به‌دفعات
متعدد تعقل کند، واین نیز باطل است؛ یا باید فرض کنیم که تماس یک جزء
از عقل باشیء خارجی برای تعقل‌آن کافی‌است دراین‌صورت چه‌لزوم دارد که
عقل‌را دارای حرکت دورانی و اتصال مقداری فرض کنیم. و هرگاه دایره با
یکایک اجزاء خود باشیء تماس نمی‌گیرد بلکه من‌حیث‌المجموع فکر می‌کند

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

به جملهٔ خود، یا به یکی از اجزاء خود ؟ اگر به یکی از اجزاء خود باشد، یا به مقداری‌است و یا به‌نقطه‌ای (اگرلازم باشد که نقطه‌را جزء بدانیم)[۱]. پس اگربه‌نقطه‌ای‌باشد ، چون تعداد نقاط غیرمتناهی‌است ، پیداست که هرگز عقل به طیّ [جملهٔ] آنها قادر نخواهد آمد . اگر به مقداری باشد، موضوع واحدرا به دفعات متعدّد ، یا حتّی به دفعات نامتناهی خواهد اندیشید . و حال آنکه پیداست که او جز یک بار نمی‌تواند بیندیشد . و هرگاه کافی باشد که به‌وسیلهٔ یکی از اجزاء خود [با اشیاء] تماسّ حاصل کند، چه لزوم دارد که متحرّك به حرکت دورانی باشد ، یا اینکه مطلقاً مقداری داشته باشد ؟ امّا هرگاه برای اینکه بیندیشد ، باید بوسیلهٔ کلّ دایره تماسّ‌حاصل کند، تماسّ بوسیلهٔ اجزاء چه می‌شود؟ بعلاوه ، چگونه منقسم‌را با نامنقسم، و نامنقسم‌را با منقسم، خواهد اندیشید؟ و واجب‌است که عقل خود همین دایره باشد[۲] ، زیرا که حرکت عقل تعقّل است ، و حرکت دایره انتقال دورانی‌است . پس اگر تعقّل انتقال دورانی باشد ، عقل‌دایره‌ای خواهد بود که دارای چنین انتقال دورانی یعنی‌تعقّل‌است.—

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

تماس اجزاء چه معنی دارد. بالاخره اگر اجزاء عقل‌اجزاء شیء‌را می‌اندیشندو هرجزئی از عقل باجزئی از شیء تماس می‌گیرد امور نامنقسم مثل صورتهای مجرد محض که‌جزئی‌ندارد چگونه شناخته و دریافته می‌شود و بالعکس .

---

۱) زیرا که نقطه جزئی از مقدار نیست.

۲) عمل عقل تعقل‌است‌و عمل دایره حرکت دورانی‌است‌و چون تعقل حرکت دورانی‌است عقل نیز همان دایره‌است.

امّا آنچه تا به ابد متعلّق تفکّرِ عقل خواهد بود چیست[۱] ؟ زیرا که چون انتقال دورانی ابدی است ، باید چنین متعلّقی نیز باشد[۲] . امّا اندیشه‌های عملی محدود به حدودی است (زیرا که هریک از آنها شیء دیگری را در مدّ نظر دارد)، و اندیشه‌های نظری [هم] به‌همان وجهی که تعابیر منطقی آنها محدود می‌شود حدودی دارد. وهر تعبیر منطقی یا تعریف است یا برهان. ۲۵ برهان از اصلی آغاز می‌شود و غایت آن‌را می‌توان گفت که همان قیاس[۳] یا نتیجه است ؛ برهان حتّی اگر محدود هم نباشد[۴] ، لااقلّ در همان جهت مقدّمه به سوی نفس خود عود نمی کند ، بلکه ، متوالیاً به مدد حدّ

---

۱) ایراد سوم اینکه تفکر حرکت دورانی‌است‌وبهمین سبب‌آغازوپایان ندارد پس باید موضوع جاودانی داشته باشد و آن چیست؟

۲) بعقیدهٔ ارسطو هیچ چیز نمی‌تواند موضوع تفکر جاودانی‌باشد زیرا که افکار عملی با غایات خود محدود و متناهی می‌شود و افکار نظری با نطق درونی یعنی سیر تدریجی فکر از مبادی به‌نتایج صورت می گیرد و این سیر یا بصورت حداست که موضوع خودرا محدود می‌سازد و یا بصورت برهان‌است که چون به‌نتیجه رسید انتها می‌پذیرد.

۳) Syllogisme .

٤) منظور ارسطو این‌است که استدلال دوری که ازنتیجهٔ حاصله دوباره به‌سوی مقدمه بازگردد به‌هیچ‌وجه ممکن نیست. البته دربعضی ازموارد براهین با همدیگر تتابع می‌یابد ، یعنی برهان به‌نتیجهٔ معینی که ازآن حاصل می‌شود محدود نمی‌گردد . بلکه نتیجهٔ حاصله خود مقدمهٔ برهان دیگر واقع می‌شود و هلم جرا .ولی به‌هرصورت این تتابع پیوسته درخط مستقیم پیش‌می‌رود نه‌اینکه سلسلهٔ براهین دایره‌ای پدید آورد که پایان آن دوباره آغاز آن باشد.

۳۰ وسط و حدّ طرف[1]، درخطّ مستقیم پیش می‌رود. تعاریف نیز به‌همین‌ترتیب جملگی محدوداست[2]. — بعلاوه[3]، چون حرکت‌انتقالی‌دورانی‌واحدی به‌دفعات متعدّد انجام می‌گیرد، عقل نیز باید شیء واحدی را به‌دفعات متعدّد متعلّق تفکّرقرار دهد. — دیگر اینکه[4]: عقل بیشتر به‌سکون یا توقّف شباهت دارد تا به‌حرکت. وهمچنین‌است قیاس. واز طرف دیگر، آنچه [حرکت آن][5] شاقّ یا قسری‌است درحدّ اعلای سعادت نیست[6] پس هرگاه حرکت ۴۰۷ ب نفس نفی ذات‌آن باشد نفس برخلاف طبیعت‌خود حرکت خواهدکرد. — این نیز رنج‌آوراست[7] که با بدن آمیخته باشد بی‌آنکه بتواند از آن مفارقت جوید، علاوه براینکه‌باید ازان‌اجتناب کند، هرگاه این‌قول، چنانکه

---

۱) منظور حدین‌اکبر و اصغراست که طرفین قیاس‌را تشکیل می‌دهد.

۲) یعنی به‌همان ترتیب که براهین محدود می‌شود؛ چه‌آنها نیز پیوسته مبدأی و غایتی دارد.

۳) ایراد چهارم ارسطو.

۴) ایراد پنجم این‌است که فکر فعلیت‌است و به‌همین سبب حرکت و صیرورت را دران راهی نیست. چنانکه در کتاب طبیعت، ۲۴۷، ب، ۱۰ می‌گوید که «عقل با سکون و توقف می‌شناسدو می‌اندیشد».

۵) در ترجمهٔ فرانسوی چنین است. «آنچه شاق یا قسری‌است درحد اعلای سعادت نیست» و ما از روی ترجمهٔ انگلیسی هیکس بواسطه ترجمهٔ عربی جدید اصلاح کرده‌ایم(م).

۶) حد اعلای‌سعادت‌در رسالهٔ طیماؤس‌به‌نفس‌نسبت داده‌شده‌است. وچون ماهیت عقل بسبب فعلیت خود سکون یاتوقف‌است، حرکت مانع سعادت‌آنست.

۷) ایراد ششم ارسطو.

۵ عادت بران جاریست و بسیاری دران متّفقند[۱]، صحیح باشد که برای عقل بهتراست که با بدنی متّحد نباشد[۲]. — بعلاوه[۳] علّت انتقال دورانی آسمان مبهم می‌ماند: علّت این انتقال دورانی جوهرِ نفس نیست[۴] بلکه نفس بالعرض چنین حرکتی دارد ؛ این علّت بطریق اولی جرم هم نیست[۵]؛ زیرا که نفس بیش از جرم چنین صلاحیتی دارد و حتّی نمی‌گویند که اگر چنین باشد ۱۰ بهتراست. مع ذلک می‌بایست دلیلی که خدا به سبب آن نفس را به حرکت دورانی درمی‌آورد خود این باشد که حرکت برای آن بهتراز سکون است ؛ وهرگاه حرکتی بدین‌سان داشته باشد نیکوتر ازاین‌است که به قسم دیگری حرکت کند[۶].

۱) افلاطون و افلاطونیان رجوع شود به‌فیدون ، ٦٦ ، ب.

۲) افلاطونیان می‌گویند که آنچه با طبیعت عقل توافق بیشتری دارد این‌است که از بدن مفارق باشد پس بیان طیماؤس که تحریک نفس را برطبق اصول طبیعی و بسبب تداخل آن بابدن می‌داند درست نمی‌تواند بود(۴۰٦ ب۲۷ از همین کتاب).

۳) ایراد هفتم.

٤) یعنی جوهر نفس جهان نیست، زیرا که در طیماؤس حرکت‌دورانی بعد از نفس جهان به‌وجود می‌آید و علت آن نمی‌تواند بود ، بلکه صانع آن‌را بر خلیط نفس می‌افزاید.

٥) زیراکه بدن متحرک‌است نه محرک.

٦) اینکه در این‌جا لفظ بهتر به‌کرات استعمال می‌شود ازآن‌جاست که در الهیات طیماؤس همه‌جا بحث از این‌است که جهان و آنچه در اوست باید نیکو باشد ، پس در همه‌جا باید در صدد یافتن وجه نیکوتر برآمد.

ولیکن چون تحقیق از این قبیل بامباحث دیگر[1] بیشتر تناسب دارد.
فعلاً آن را به کنار گذاریم. — اکنون خلاف دیگری که این عقیده و عقاید
۱۵ اکثر کسانی که راجع به نفس بحث می کنند منجرّ به آن می گردد : اینان
می گویند که نفس با بدن متّحد است و دران جای دارد ، بی آنکه به هیچ
وجه روشن سازند که علّت این اتّحاد چیست و بدن [در این میان] چه
سلوکی دارد[2]. وحال آنکه بنظر می رسد که چنین تبیینی واجب باشد: زیرا که
به سبب مشارکت این دو با یکدیگر است که یکی فاعل و دیگر منفعل می شود.
یا اینکه یکی حرکت می کند و دیگری به حرکت درمی آورد ؛ وهیچ کدام
از این روابط متقابل به اشیائی که برحسب تصادف اختیار شود تعلّق نمی گیرد.
۲۰ ولیکن این فیلسوفان تنها می کوشند تا طبیعت نفس را تبیین کنند . امّا ،
از جسمی که نفس را می پذیرد هیچ گونه تعریفی به عمل نمی آورند: چنانکه
گوئی ممکن است که . برطبق اساطیر فیثاغوریان[3] ، هر گونه نفسی بتواند
به هر گونه بدنی درآید ! <این خلاف است> زیرا که چنین به نظر می آید که
هربدنی دارای صورتی وشکلی باشد که خاصّ خود آنست ، واین بیان تقریباً
۲۵ بدان می ماند که بگویند که صنعت نجّاری را می توان بانای به کار بست[4] :

۱) اشاره است به کتاب طبیعت، VIII، یا بکتاب آسمان، I، و یا به کتاب مابعدالطبیعه .

۲) ایراد هشتم که آخرین ایراد ارسطواست و ضمناً طرحی از نظریه خاص اورا که در دفتر دوم خواهد آمد به دست می دهد .

۳) اشاره به عقیدهٔ تناسخ ارواح Métempsycose یا به عبارت دیگر تناسخ ابدان Métensomatose در مذهب فیثاغوریان است.

۴) ترجمه تحت اللفظی جمله چنین است که « صنعت نجاری را می توان

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

درواقع صنعت باید آلات خاصّ خودرا بکار بردو نفس هم بدن [مخصوص] خویش را[۱].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

در نای وارد ساخت » و صورتی که در اینجا آمده منقول از Nuyens صفحه ۲۳۱ از ترجمه فرانسوی کتاب تحول روانشناسی ارسطواست و مطابق باترجمه عربی قدیم(م).

۱) هرمادهای هرصورتی را نمی‌پذیرد (کتاب طبیعت ۱۹۴ب۹).

۴

< نظریه‌ای که برحسب آن نفس ایتلاف است و نظریه‌ای که برحسب آن نفس عددی است محرك خود>

اما رأی دیگری نیز دربارهٔ نفس به‌ما رسیده است که بسیاری از فلاسفه آن را در قوّت اقناع از هیچ یک از آرائی که مذکور داشتیم کمتر نمی‌دانند ، و این رأی در تقریرات شایع در بین عامّه نیز مورد استناد قرار گرفته است [۱] ، طرفداران این رأی می‌گویند که نفس نوعی از ایتلاف است ، زیرا که < در نظر ایشان > ایتلاف امتزاج و ترکّب اضداد است ، و بدن هم مرکّب است از اضداد [۲].— ۳۰

۱) جملهٔ مشکلی است که مفسرین در بیان منظور از آن اختلاف یافته‌اند و تریکو مترجم فرانسوی رسالهٔ نفس از تفسیر De Corte متابعت کرده‌است. منظور از اقوال شایعه در میان عامهٔ مردم ، یا آثار و دروسی است که برای استفادهٔ عامه القا گردیده‌است از قبیل محاورات مفقودهٔ ارسطو، و یا محاورات افلاطون مثل فیدون و غیره در مقابل کتب سماعی.

۲) طرفداران این نظر بعضی از فیثاغوریان‌اند ، و اسکندر افرودیسی اختلاف این نظریه را با عقیدهٔ ارسطو که نفس را صورت بدن می‌داند به‌خوبی روشن ساخته‌است. ایتلاف، چنانکه اینان می‌گویند ، یا اجتماع عناصری است که بدن را تشکیل داده‌است ، و یا وجه ترکیب عناصر بدن و قانون اختلاط آنهاست. و چیزی خارج از آن عناصر وجود ندارد. بالعکس ، نفس به عقیدهٔ

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

لیکن ایتلاف عبارت از نسبتی معیّن یا ترکیبی از اشیاء ممزوج است ، و نفس نه‌این می‌تواند بود ونه‌آن.ــ بعلاوه، تحریک،ناشی از ایتلاف نیست، بلکه ناشی از نفس‌است ، و اجمالاً تمام فلاسفه آن را صفت اصلی نفس می‌دانند . تن درستی ، و بطور کلّی ، فضایل جسمانی‌است که شایستهٔ آن است که ایتلاف نامیده شود ، نه نفس[1]. ــ و مخصوصاً هرگاه بکوشند که هرکدام ازانفعالات‌و افعال[2] نفس‌را به‌ایتلاف معیّنی‌نسبت دهند این‌معنی کاملاً روشن می‌گردد ، زیرا که انطباق آنها دشواراست[3].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

ارسطو ، نیروئی‌است که براین‌ترکیب بدنی افزوده می‌شود، و همان نیرواست که این ترکیب را نتیجه می‌دهد.آن‌را می‌توان به‌خاصیت دوائی تشبیه کرد که مرکب از اجزائی چند باشد که به نسبت معینی مخلوط شده‌است ، و پیداست که این خاصیت چیزی غیر از مقادیر اجزاء و نسبت آن مقادیر به‌یکدیگراست .

---

۱) رجوع شود به‌مابعدالطبیعه ، کتاب زتا، ۳۲ ۰ ۱ ، ب ۶ .- تن‌درستی ناشی از تعادل سرد و گرم‌است و بنابراین می‌توان آن را ایتلاف اجزاء بدن دانست؛و منظور ازسایر فضائل جسمانی نیرومندی‌و زیبائی و امثال آنهاست.

۲) منظور حالات فعلی و انفعالی نفس‌است.

۳) ترجمهٔ دقیق این‌فقره از یونانی به‌زبانهای دیگر دشواراست؛ منظور ارسطو اینست که شاید بطورکلی آسان باشد که نفس‌را نوعی‌از ایتلاف بدانیم ولی هرگاه بخواهیم وارد جزئیات شویم و یکایک افعال و احوال نفس ، مانند احساس‌وعشق وکینه و غیره را ، تعیین کنیم که چه‌نوع ایتلافی‌است صعوبت عمل به‌وضوح می‌رسد.

۵ وانگهی وقتی که ما از ایتلاف نام می‌بریم[1]، دومعنی در نظرداریم: اوّلاً به‌معنی اصلی [خود] که به‌مقادیر، درحالی که واجد حرکت و وضع است، اطلاق می‌گردد و ایتلاف به این معنی ترکیب این مقادیراست، هرگاه در چنان وضعی قرار گیرند که از دخول هرگونه عنصر مجانس دیگری مانع باشد؛ به معنی ثانی، که مشتقّ از معنی نخستین‌است، ایتلاف نسبت اشیاء ممزوج به‌یکدیگراست. امّا، به‌هیچ یک‌ازاین‌دو معنی، موجّه نیست ۱۰ که نفس‌را ایتلاف بخوانیم[2]. ردّ این معنی که نفس ترکیب اجزاء جسم باشد

۱) ایتلاف در ترجمه Harmonie آمده‌است و مأخوذ از افضل‌الدین کاشانی‌است(جلد دوم مصنفات، ترجمهٔ نفس ارسطو، صفحه ۱۰۵). (م.)

۲) ایتلاف بر دو قسم‌است: قسم اول در بین ابعاد جسمانی ذی‌مکان است، که البته به‌این معنی شامل مفاهیم ریاضی نیست، زیرا که این‌مفاهیم نه حرکت دارد و نه وضع؛ و ارسطو آنهارا حدودی از اجسام متمکن می‌داند. در این قبیل ایتلاف که درآن فقط اتصال یا انطباق یا تماس در بین مقادیر مؤتلف بر قرار می‌شود، بی‌آنکه استزاجی در بین آنها حاصل آید، هیچ گونه عنصر دیگری که از جنس همان مقادیر و اجسام باشد نمی‌توان داخل کرد و برمقادیر سابق افزود. مثلاً، در بین درختانی که از روی نسبت معین به‌دنبال هم قرار گرفته‌است نمی‌توان درخت دیگری قرار داد، بدون‌اینکه ایتلاف موجود از میان برود؛ ولی شیء دیگری که بادرخت همجنس نیست ایتلاف را بهم نمی‌زند، مثلا اگر انسانی در بین آنها به‌ایستد یا به گردش پردازد. قسم‌دوم از ایتلاف قانون اُمتزاج عناصراست، مثل اجسام متشاکل، یعنی هرکدام ازنسوج بدن ازقبیل گوشت یاپوست یا استخوان که ازامتزاج عناصر چهارگانه به نسبت‌های معین به‌دست می‌آید، و جسم مرکبی که به‌این ترتیب حاصل می‌شود قابل تقسیم به عناصر مختلف و اجزاء نامتشاکل نیست اما اجسام نامتشاکل، یعنی هرکدام از اعضاء بدن، ایتلافی از قسم اول‌است.

بالخصوص ، بسیار آسان‌است. زیرا که ترکیبات اجزاء جسم متعدّد و مختلف‌است ؛ بنابرین عقل را ترکیبی از کدام یک از اجزاء جسم ، یا از کدام‌یک از اقسام ترکیب، می‌توان دانست[1] و در باب نفس حسّاسه یا نفس شوقیّه چه باید گفت ؟ - امّا این ادّعا نیز باطل‌است که نفس نسبت امتزاج باشد[2]، زیرا که امتزاج عناصری که گوشت یااستخوان‌را پدیدمی‌آورد به یک نسبت نیست. پس هرگاه، از یک طرف ، صحیح بدانیم که هرجزئی از بدن مرکّب از عناصر ممزوج<به‌نسبت‌های مختلف>است، و ازطرف دیگر ، علّت امتزاجْ هم‌ایتلاف یعنی‌نفس باشد، این‌نتیجه به‌دست خواهد آمد که چندین نفس در سراسر بدن[3] پراگنده باشد.

در مقابل آمپدکلس[4] این سؤال را نیز می‌توان طرح کرد : چون او

---

۱) فرض کنیم نفس ایتلافی از قسم اول باشد، حال هر یک از اجزاء نفس مثلا عقل یااحساس یا شوق‌را در نظر بگیریم‌و ببینیم که این‌جزء نفس به کدام یک از اجزاء بدن و به کدام قسم از اقسام ترکیب این اجزاء مربوط است.

۲) اینک ارسطو نفس را ایتلافی از قسم دوم فرض می کندو سعی در رد آن می‌نماید.

۳) یعنی در هریک از اعضاء بدن نفسی جداگانه باشد ، زیرا که هر جزئی از بدن مرکب از وریدها و شریانها و اعصاب و استخوانها‌است که برحسب نسبت‌های مختلف باهمدیگر ترکیب یافته‌است ، و اگر نفس نسبت این‌ترکیب باشد ، چون نسب ترکیبات اعضاء مختلف‌است، نفوس‌آن اعضاء نیز باید مختلف باشد.

٤) چون عقیدهٔ آمپدکلس نظیر عقیده‌ای‌است که در اینجا انتقاد گردیده است از همین فرصت برای رد آن نیز استفاده می کند (طبیعت۱۹٤ الف۲۰ و مابعدالطبیعه آلفا ۹۹۳ الف ۱۷).

مدّعی است که هریک از این اجزاء بدن به‌نسبتی معیّن قائم‌است ، بنابراین
۲۰ آیا نفس همان تناسب‌است، یا <دراین دستگاه> شیء دیگری‌است[۱] که
بر اجزاء افزوده می‌شود ؟ بعلاوه ، آیا مهر علّت هرگونه امتزاجی‌است،
یا علّت امتزاجی از روی تناسب‌است ؟ و دراین صورت ، آیا مهر همان
تناسب‌است ، یا خود از تناسب متمایز‌است ، و چیز دیگری جز آن‌است؟
اینهاست اشکالاتی که از این عقاید[۲] حاصل می‌شود. امّا از طرف دیگر ،
نفس هرگاه چیز دیگری جز امتزاج باشد ، چرا درهمان زمان‌که ماهیّت
گوشت یا اجزاء دیگرحیوان متلاشی می‌شود از میان می‌رود ؟ و بعلاوه ،
۲۵ هرگاه نفس نسبت امتزاج نباشد ، و وجود نفسی‌را برای هریک ازاجزاء
بدن منکر باشیم،آنچه در موقع جدائی نفس‌از بدن فساد می‌پذیرد چیست[۳].
بدین ترتیب‌ازآنچه گفتیم به‌وضوح رسید که نفس نه نوعی ازایتلاف
می‌تواند بود و نه حرکت دورانی می‌تواند داشت[۴].ـ اما، بالعرض،می‌تواند

---

۱) یعنی امر دیگری جز تناسب.

۲) یعنی عقایدی که حاکی از عینیت نفس با ایتلاف بدن بود .

۳) یعنی چرا انحلال بدن موجب فنای نفس‌می‌شود و برعکس چگونه است که‌چون‌نفس‌بدن را ترک می‌کند بدن انحلال می‌پذیرد ؟ آیاازاینجا لازم نمی‌آید که در بین نفس‌و بدن تلازم باشد، و نفس‌همان نسبت ترکیب‌اجزاء بدن باشد که به‌محض تفریق آنها از میان برود ؟ بدین‌ترتیب پیداست که ارسطو هیچ نظر قاطعی درحل مسألهٔ ایتلاف اظهار نمی‌دارد ، بلکه مسأله را مانند قیاس معارضه مطرح می‌سازد ؛ ابتدا ادلهٔ معارض این‌نظر ، و سپس قراینی را که در تأیید آن وجود دارد ، بیان می‌کند.

۴) دراینجا بعد از ختم بحث راجع به نظریهٔ ایتلاف و قبل از اینکه

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

چنانکه بیان کردیم[1]، حرکت داده شود و خود نیز به‌حرکت درآید: یعنی موضوعی که نفس در آن جای دارد می‌تواند حرکت کند و می‌تواند به‌وسیلهٔ نفس به‌حرکت درآید؛ وجز این به‌هیچ‌طریق دیگر نفس نمی‌تواند متحرّک درمکان باشد. ــ هرگاه اموری را از قبیل آنچه می‌خواهیم مذکور داریم درنظر بگیریم[2]، بیشتر بخود حق می‌دهیم که راجع به‌حرکت نفس در حال شک باقی بمانیم. دربارهٔ نفس می‌گوئیم که اندوهگین یا شادمان‌است، پردل یا ترسان‌است، وهمچنین زود خشم و حسّاس و متفکّراست؛و همهٔ این تعیّنات به‌نظر ما چنان می‌رسد که از قبیل حرکات باشد. واز اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نفس متحرّک‌است. مع‌ذلک این‌نتیجه ضرورنیست. فرض کنیم که اندوه و شادی یا اندیشه از قبیل حرکات باشد[3]، و هریک ازاین ٥

٤٠٦ ب

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

راجع به نظریهٔ عددی در باب نفس آغاز سخن شود عطف نظر باین مسأله می‌گردد که آیا می‌توان نفس را متحرك دانست و اگر چنین باشد حرکت او به‌چه معنی و از چه‌لحاظ است.

١) همین کتاب ٤٠٦ الف ٣٠ به‌بعد.ــ منظور از حرکت بالعرض که می‌توان به‌نفس نسبت داد این‌است که جسمی که نفس‌آن‌را تحریك می‌کند به‌حرکت در می‌آید و چون نفس جسم‌را به‌حرکت درآورد خود او نیز بالعرض حرکت می‌کند.

٢) بعدازاینکه اعتقاد به‌حرکت‌را درباب نفس انتقاد کرد، این‌مطلب را طرح می‌کند که عامهٔ مردم اعمال خاص نفس‌را حرکت آن می‌دانند. باید دید که‌ارزش‌این‌عقیده تاچه‌اندازه‌است.

٣) واین به‌نظر ارسطو فرض محض‌است چه حالات نفس‌ازجملهٔ‌حرکات نیست، بلکه افعالی‌است که مقتضی غایات است.

احوال را حرکتی انفعالی بدانیم واین حرکت را معلول نفس بشماریم؛مثلاً خشم یا ترس ، فلان حرکت معیّن قلب باشد ، و فکر نطقی ، حرکتی ، البتّه ازهمین عضو، یا ازعضوی دیگر ، محسوب گردد؛ بدین‌ترتیب، بعضی ازاین احوال حرکات انتقالی برخی از اعضاء بدن[۱]، و بعض دیگرحرکاتی ازنوع استحاله خواهد بود[۲] (امّا اینکه چه‌اقسامی‌ازحرکت‌است و چگونه وقوع می‌یابد ، مطلب دیگری‌است) ؛ دراین‌صورت قول به‌اینکه نفس خشمگین‌است ، بدان می‌ماند که ادّعا شود که نفس‌است که می‌بافد یا بنا می‌کند[واین باطل است] [۳]. پس بی‌شبهه بهتر آن‌است که نگوئیم که نفس شفقت می‌ورزد ، می‌آموزد یا می‌اندیشد ، بلکه بگوئیم که ، انسان به‌وسیلهٔ نفس خود چنین می‌کند. واز این قول منظورمان این نباشد که حرکت در نفس‌است ، بلکه این باشد که حرکت گاهی به‌نفس می‌انجامد وگاهی ازان

۱) مثل ضربان قلب.

۲) مثل سرد شدن خون.

۳) یعنی هرگاه حالات نفس‌را همان حرکات جسمانی بدانیم که بااین احوال مقارن‌است، دراین‌صورت باید حرکاتی که عمل نساجی یا بنائی‌را پدید می‌آورد نیز خود حالات نفسانی باشد ، و چون این قول باطل است ، یعنی حرکاتی را ازقبیل آنچه در بافتن یا ساختن وارداست نمی‌توان حرکات ناشی ازنفس دانست، بهمان دلیل، احوالی مانند مهر ورزیدن‌وآموختن یااندیشیدن را نیز نمی‌توان حرکاتی دانست که منشأ آنها فقط نفس باشد. درباب استقلال اعمال نفس از بدن و ارتباط آن دو به‌یکدیگر، رجوع شود به‌فصل اول‌ازدفتر اول همین رساله.

برمی‌خیزد: مثلاً، احساس، از اشیاء متعیّن وجزئی آغاز می‌گردد[1]، ویادآوری، بالعکس، ازنفس شروع می‌شود و به‌سوی حرکات یا بقایای آنها درآلات حسّی <یعنی آنچه احساس درآنها به‌جای گذاشته‌است> توجّه می کند. — امّا دربارهٔ عقل[2]، باید گفت که چنان درما پدید می‌آید که گوئی دارای وجود جوهری‌است، وموضوع فساد نیست. زیرا که عقل بساممکن‌است که تحت تأثیر ضعف ناشی از پیری فساد پذیرد، لیکن حال او دراین ۲۰ مورد بی‌شبهه مانند اعضاء حواسّ‌است: هرگاه پیرمرد چشمی سالم باز یابد می‌تواند به‌روشنی همچون مردی جوان ببیند. پس پیری زائیدهٔ انفعالی که نفس را باشد نیست، بلکه مربوط به‌انفعال موضوعی‌است که نفس درآن جای دارد، چنانکه درباب مستی یا بیماری نیز چنین است. بنابرین، عمل اندیشه یا شناسائی موقعی به ضعف می‌گراید که آلت درونی ۲۵ دیگری[3] فساد پذیرفته باشد، ولی عقل، بنفسه، انفعال‌ناپذیراست، واندیشه،

---

۱) احساس از اشیاء محسوس آغاز می‌شود و اشیاء محسوس علت فاعلی برای حرکتی‌است که به‌سوی نفس توجه می‌یابد و احساس را صورت‌-پذیر می‌سازد.

۲) بعدازبحث راجع به‌نفس به‌طور کلی، اینک ارسطو حال جزء عقلی نفس‌را روشن می‌سازد که جوهر متمایزی‌است که از خارج به‌ما می‌رسد، فساد ناپذیر و غیر مادی‌است، و به‌همین سبب نامتحرك‌است.

۳) منظور مقر جسمانی تصاویر خیالی است که برای عمل اندیشیدن ضرورت دارد. دوکورت گفته‌است که دراینجا منظور ارسطو ازاینکه قائل به‌وجود ارتباطی دربین‌عقل وبدن می‌شودوفسادآلت بدنی‌را موجب فساد نفس می‌شمارد فقط این‌است که کار کردن عقل مشروط به‌بعضی از حالات بدنی است، و الا جوهر عقل که بنفسه انفعال ناپذیراست وابسته به‌بدن نیست.

همچنین مهر یا کین ، انفعالاتی نیست که ازعقل باشد ، بلکه از موضوعی است که حامل عقل‌است ، از آن حیث که حامل عقل‌است. و نیز ازهمین روست که ، چون این موضوع فسادپذیرد ، دیگر نه خاطره‌ای و نه مهری به‌جای می‌ماند : پس گوئیم که اینها انفعالات عقل‌نیست، بلکه حالات شیء مرکّبی است که فساد یافته‌است ، و عقل بی‌شبهه چیزی‌است که جنبهٔ الهی بیشتری دارد و انفعال‌ناپذیراست.

۳۰ بدین‌ترتیب ، ازآنچه گفتیم آشکارا نتیجه می‌شود که ممکن‌نیست که نفس متحرّك باشد ، و چون نفس مطلقاً متحرّك نباشد پیداست که خود او نیز نمی‌تواند خویشتن‌را به‌حرکت درآورد.— امّا ازعقایدی که برشمردیم آنچه بیشتر از همه نامعقول‌است همین‌است که نفس را عددی بدانیم که خودآن خویشتن را به‌حرکت درمی‌آورد[1] ؛ زیراکه طرفداران آن ملزم به‌قبولِ هم نتایج محالی می‌شوند که ناشی از اعتقاد به تحرّك نفس‌است ، و هم نتایجی که مخصوص عقاید فیلسوفانی‌است که نفس را عدد می‌شمارند. در واقع ، چگونه می‌توان تصوّر کرد که واحدی درحرکت باشد ؟ واحد، به‌چه وسیله ، و چون جزء ندارد و تباین نمی‌پذیرد، چگونه متحرّك خواهد شد ؟ زیرا که هرگاه واحد هم محرّك وهم متحرّك باشد ، باید تباینی دران

۴۰۹ الف

۱) اینك ارسطو نظریهٔ کسنوکراتس را مطرح می‌کند که نفس را عددی می‌داند که خود خویشتن را به حرکت در می‌آورد. و این بدان می‌ماند که بگوئیم : نفس نوعی از ایتلاف است که خود او این ایتلاف را صورت پذیر می‌سازد.

موجود باشد [1] . ــ بعلاوه ، چون طرفداران این نظریّه می گویند که خطّ متحرّك تولید سطح ، و نقطهٔ [متحرّك] تولید خط ،می کند ، و چون نقطه واحدی است که شاغل وضع است ، دراین صورت ، حرکات واحدهای نفس نیز خطوطی خواهد بود؛ وازاینجا لازم می آید که عدد نفس درجهتی واقع باشد و وضعی را شاغل گردد [2].ــ بعلاوه ، هرگاه ازعددی عددی را یا حتّی واحدی را برداریم ، مابقی عددی دیگر خواهد بود . بالعکس ، نباتات وتعداد زیادی ازحیوانات چون به‌اجزاء تقسیم شوند ، به‌حیات خود ادامه می‌دهندوچنین به‌نظرمی‌رسد که نوع‌واحدی‌ازنفس‌را <درهر قطعه‌ای ازخود> دارا باشند [3].ــ وانگهی‌ممکن‌است‌به‌نظرآید که‌قول به‌آحاد چندان

---

۱) نخستین ایرادی که بر نظریهٔ کسنوکراتس وارداست این‌است که اگر عدد درحرکت باشد ، واحد را نیز باید بتوان متحرك فرض کرد (مابعدالطبیعه۱۰۵۳ الف ۱ کتاب یوتا) واین‌نامعقول‌است ، زیرا که هرحرکتی محتاج محرکی‌ومتحرکی‌است ، وحال‌آنکه واحد چیزی‌است که تباین‌نمی‌پذیرد و انقسام نمی‌یابد و همیشه همان‌است که بوده؛ و اصولا هرچیزی که اجزائی نداشته باشد حرکت آن تنها بالعرض می‌تواند بود. (طبیعت ۲٤۰ ب ۱۰).

۲) دومین ایراد بر نظریهٔ کسنوکراتس این‌است که واحد نقطهٔ بی‌وضع است ، و نقطه واحدی است که وضعی دارد (مابعدالطبیعه دلتا ۱۰۱٦ ب ۲٤ به‌بعد) ؛ هرگاه این اختلاف را کنار بگذاریم نقطه و واحد را می‌توان یکسان تلقی کرد . پس هرگاه نفس عدد باشد ، چون عدد از واحدها صورت پذیر می‌شود ، حرکات نفس خطوطی خواهد بود ، و این باطل‌است.

۳) ایراد سوم اینست که ، هرگاه از عددی عدد دیگر را تفریق کنند ، عددی به‌دست می‌آید که نوع آن باعدد سابق تفاوت دارد (مابعدالطبیعه ۱ تا

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

تفاوتی با قول به‌اجزاء لایتجزّا ندارد . زیرا که هرگاه اجزاء لایتجزّای کروی که دموکریتوس به‌آنها قائل‌است نقاطی باشد، و تنها کمیّت عددی آنها تغییرناپذیر بماند، باید دراین کمّیّت قسمتی ازنقاط محرّك وقسمتی دیگر متحرّك باشد ، همچنانکه درکمّ متّصل چنین است . در واقع آنچه راجع به‌اجزاء لایتجزّا گفتیم منوط به‌اختلافی در بزرگی یا کوچکی آنها نیست ، بلکه فقط مربوط به‌این است که این اجزاء کمّیّتی عددی‌است . همچنین لازم‌است که چیزی باشد تاواحدهای نفس‌را به‌حرکت درآورد. اما اگر محرّك درحیوان نفس‌است ، درعدد نیز باید چنین باشد ، به‌قسمی که محرّك و متحرّك هردورا نفس نمی‌توان دانست‌بلکه تنها محرّك‌است که چنین‌است. ودراین‌صورت این علّت چگونه ممکن‌است یکی از آحاد باشد؟ چه دربین این واحد وآحاد دیگر فصلی لازم خواهدآمد. امّا نقطهٔ ریاضی،چه‌فصلی غیراز وضع می‌تواند داشت ؟ [1].— از طرف دیگر ، هرگاه واحدها و

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

٤٠٤٣ ب٣٦)؛اما اگر موجود زنده‌ای را ازبین گیاهان و از بین اکثرحیوانات (مثلا کرمی را) انتخاب کنیم، و به‌قطعاتی چند تقسیم نمائیم، یعنی قطعه‌ای ازان را ببریم ، قطعهٔ دیگر مادام که به‌زندگی خود ادامه می‌دهد، همان‌نوع ازحیات‌را ازخود ظاهر می‌سازد که تمام‌آن موجود قبل‌ازانقسام ظاهرمی‌ساخت. پس‌نفس هرقطعه‌ای از موجود جاندار همان‌است که درقطعات دیگر یا درکل آن موجوداست.

۱) ایراد چهارم این‌است که هرگاه نفس‌را عدد بدانیم آحاد نفس‌عیناً مثل اجزاء لایتجزای کروی دموکریتوس می گردد ، و چون در این اجزاء

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

نقطه‌های بدن <باواحدهای نفس> متفاوت باشد ، واحدهای نفس در همان مکانی <که نقطه‌های بدن> قرار دارد خواهد بود ، و هرواحدی موضع

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

حرکت قابل تبیین نیست، درآن آحاد نیزحرکت‌را نمی‌توان تبیین کرد. توضیح اینکه ، آحادی که عدد نفس‌را صورت‌پذیر می‌سازد باید بمنزلهٔ نقاطی‌باشد که دارای وضعی‌است و در این صورت فرقی در بین آنها و اجزاء دموکریتوس ، بشرط اینکه هیچ گونه بعدی و حجمی نداشته و تنها کمیت عددی آنها ، یا به‌عبارت دیگر ، مجموعهٔ آنها ملحوظ باشد ، باقی نمی‌ماند. در هر دو صورت یعنی هم در مورد آحاد نفس وهم در مورد اجزاء لایتجزا ، مجموعهٔ آحاد یا اجزاء باید به‌دو قسمت تقسیم شود که یکی از آن دو اجزاء یا آحاد محرك است ، و دیگری اجزاء یا آحاد متحرك ، عیناً مثل اینکه در هرکم متصلی محرك و متحرك باید از هم متمایز باشد (طبیعت۲۲۷ الف۳۱). با تمییزآحاد نفسانی محرك از آحاد نفسانی متحرك ، نفس عددی کسنوکراتس به صورت موجود زنده‌ای در می‌آید که مرکب از مادهٔ بدن و صورت نفس‌است ؛ یعنی جزء محرکی مانند نفس و جزء متحرکی مانند بدن دران ملحوظاست ، بااین تفاوت‌که درحیوان زنده تمام نفس را محرك وتمام بدن را متحرك می گیریم ولی درنفس عددی کسنوکراتس فقط جزئی ازآحاد خود نفس باید محرك و جزء دیگر آن متحرك باشد . اما چون دراین‌آحاد یااجزاء بزرگی وکوچکی امر مهمی نیست، بلکه‌آنچه اهمیت دارد تعداد آنهاست‌که پیوسته بریک‌حال ثابت و باقی‌است ، و یکی از این آحاد یا نقاط از واحد یا نقطهٔ دیگر امتیازی جز در وضع ندارد، نمی‌توانیم هیچ گونه صفت مخصوصی برای آحاد محرك‌که ممیز آنها ازآحاد متحرك باشد قائل شویم . یعنی چه سبب دارد‌که در بین آحاد نفس بعضی را محرك وبعضی دیگررا متحرك بگیریم‌وحال آنکه این‌آحاد فقط در وضع تمایز دارد.

نقطه‌ای‌را شاغل خواهد شد. امّا اگر در یک مکان دونقطه جای گیرد ، کیست که بتواند مانع آن گردد که تعداد بی‌نهایت از نقـاط درآنجا باشد ؟ زیرا که اشیائی که مکان آنها تقسیم‌ناپذیراست خود نیزچنین‌است[۱]. برعکس ۲۰ اگر نقطه‌های جسم همان عدد نفس باشد ، به‌عبارت دیگر ، هرگاه عدد نقطه‌های جسم نفس باشد ، چرا همهٔ اجسام نفسی ندارد؟ [۲] می‌نماید که تمام اجسام نقاطی داشته و حتّی [این نقاط] به‌تعداد بی‌نهایت باشد[۳] ، بعلاوه

۱) ایراد پنجمی که ارسطو بر کسنوکراتس وارد می‌سازد این‌است که هرگاه نفس‌را عددی مرکب ازآحاد بشماریم ، این‌آحاد ، چون وضعی دارد، از نقاط محسوب‌است. از طرف دیگر بدن نیز مرکب از نقاط است ، پس باید دید که این دو مجموعهٔ عددی از نقاط یاآحاد باهم چه‌ارتباطی‌تواند داشت ؟ ابتدا فرض کنیم که نقاط نفس از نقاط جسم متمایز باشد. چون نفس در بدن است ، این دو دسته از نقاط دارای مکان واحدی خواهد بود ، و در بین نفس و بدن وحدت مکانی برقرار خواهد شد، دراین‌صورت ، یااینکه نقطه‌ای ازبدن نقطه‌ای از نفس خواهد بود ، و این فرض تمایز نفس و بدن‌را از بین خواهد برد ؛ یااینکه درمکان واحدی وجود دو نقطهٔ متمایز امکان خواهد یافت ، و چون ممکن‌است که دو نقطه با حفظ تمایز خود در یک مکان قرارگیرد، لازم می‌آید که نقاط لایتناهی نیز بتواند درانجا جمع شود ؛ پس نتیجه این می‌شود که تمام آحاد نفس در نقطهٔ واحدی از بدن جمع آید ، یعنی تنها یک نقطهٔ معین از بدن دارای نفس باشد ، و این نتیجه باطل‌است.

۲) اینکه فرض کنیم که آحاد نفس همـان نقاط جسم باشد ، از اینجا لازم می‌آید که تمام اجسام دارای نفس باشد و این باطل‌است.

۳) کسنوکراتس قائل به‌بقای نفس بعدازفنای جسم‌است ، اما چون

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

اگر لااقل قبول کنیم که خطوط منحل به نقاط نمی‌شود، چگونه ممکن است که این نقطه‌ها از اجسام جدا شود و انفصال پذیرد؟. ٣٠

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نفس را مجموعهٔ نقاط جسم می‌داند چگونه می‌تواند قائل ببقاء آن باشد؟ زیرا که نقاط را جز از راه انتزاع ذهنی نمی‌توان ازخطوط مجزا ساخت، و دارای وجود مستقل و مفارق بعد از فنای خطوط دانست، و بهمین دلیل نمی‌توان به‌مفارقت نقاط از اجسام نیز قائل بود. پس چاره نیست جزاینکه نفس را مرکب از نقاط ندانیم، و چون آحاد نیز همان نقاط است، نفس مرکب از آحاد نخواهد بود. و یا به‌عبارت دیگر نفس را عدد نمی‌توان دانست (باید به‌نظر آورد که ارسطو نقاط را فقط حدودی از خطوط و خطوط را حدودی ازسطوح و سطوح را حدودی از اجسام می‌شمارد واین جمله را جز در وجود اجسام موجود نمی‌داند. مراجعه شود به کتاب بتا از مابعدالطبیعه ١٠٠٢ ب ٨ و کتاب نو ١٠٩٠ ب ٥).

۵

<نظریه‌ای که برحسب آن نفس عددی‌است محرك خود، بقیه.ـ نظریه‌ای که برحسب آن نفس حاضر در تمام اشیاء است.ـ وحدت نفس>

بدین‌ترتیب ، کسنوکراتس چنانکه گفتیم[۱]،ازیک‌طرف ، به‌عقیدهٔ همان فیلسوفانی‌که نفس‌را جسم لطیفی می‌دانند قائل می‌شود،وازطرف‌دیگر، چون مانند دموکریتوس قائل به‌این است که حرکت حیوان ناشی‌است از نفس ، دچار اشکالاتی می‌شود که خاصّ‌اوست[۲]. درواقع ، اگر نفس را

۴۰۹ ب

۱) محتمل‌است‌که اشاره به ۴۰۸ ب ۳۲ ببعد باشد.

۲) راجع به‌معنی تعبیر اخیر در بین مفسرین اختلاف‌نظر پیش‌آمده‌است بعضی مانند Torstrik و Rodier و Hicks چنین‌معنی کرده‌اند که‌اشکالی که پیش می‌آید خاص کسنوکراتس‌است ، درصورتی که این اشکال مشترك بین او و دموکریتوس‌است .دوکورت می گوید که منظوراین‌است که،دموکریتوس چون ادعا می‌کند که حرکت معلول نفس‌است،بایك سلسله اشکالات عمومی مواجه می‌شود . کسنوکراتس، از یک‌طرف ، عقیدهٔ اورا تصدیق دارد ، و از طرف دیگر ، این خصوصیت ، یعنی علت بودن برای حرکت را ، به‌نفسی که درمذهب‌اوعددی بیش نیست استناد می‌کند و به‌همین سبب اشکال عمومی که بر عقیدهٔ دموکریتوس وارد بود درمذهب او جنبـهٔ اختصاصی می‌یابد. ماحصل کلام اینکـه اواخر فصل چهـارم را ، ارسطو ، درآغاز فصل پنجم تلخیص و تکرار نموده و گفته‌است که هرگاه نفس‌را عددی بدانیم که محرك

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

جسمی بشماریم ، وآن را درسراسرجسم حسّاس منتشربدانیم ، لازم می‌آید که دو جسم شاغل یک مکان باشد[1] ؛ وکسانی‌که نفس را عدد می‌شمارند ، یا باید امکان وجود نقاط کثیررا درنقطهٔ واحدی بپذیرند ، یا هرجسمی‌را دارای نفسی بدانند ، مگراینکه عددی که‌آن را نفس می‌دانند عدد متمایزی باشدکه درما پدید می‌آید و غیراز نقاطی باشدکه درجسم وجود دارد[2] .— نتیجهٔ دیگر[3]: حیوان متحرّك به‌عدداست، به‌همان‌ترتیبی که ازدموکریتوس ۵

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

خویش است ، اولا باید ، مثل هراکلیتوس و دیوگنس آپولونی Diogène d'Apolonie،نفس را لطیف‌ترین‌اجسام بدانیم و ازاینجا اشکال مذکور در متن پیش می‌آید که نفس و جسم باید مکان واحدی را شاغل گردد ، ثانیاً باید، مثل دموکریتوس،نفس‌را علت حرکت بشماریم، بی‌آنکه درنفس‌چیزی باشدکه بتواند علت حقیقی‌حرکت قرارگیرد .همین‌عقیده منشأ اشکالاتی‌می‌شود که کسنوکراتس دچار آنهاست و چون اوست که نفس‌را عدد دانسته است این اشکال نیز به‌او اختصاص می‌یابد.

۱) منظور رد همان عقیده‌ایست که برحسب‌آن‌نفس‌جسم‌لطیف‌است،ودر حاشیهٔ صفحهٔ پیش ذکری ازآن به‌میان آمد ، برحسب این عقیده چون نفس مجموعهٔ نقاط یا اجزاءاست وجسم نیز چنین‌است، هردو باهم شاغل یک‌مکان خواهند بود .

۲) یا باید آحادی‌که عدد نفس‌را تشکیل می‌دهد غیر ازنقاط جسمانی باشد ، ودر این‌صورت دریک نقطه‌از بدن موجود جاندارهم یک نقطهٔ‌جسمانی خواهد بود و هم یک یاچند نقطهٔ نفسانی، یااینکه آحاد نفس بانقاط جسمانی مغایر نباشد ودراین‌صورت هرجسمی‌دارای‌نفس‌خواهد بود(۴۰۹ الف۲۰ ببعد).

۳) انتقاد نظریهٔ دموکریتوس است که قبلا ذکرآن رفت (۴۰۹ الف

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

نقل کردیم که آن را متحرّک می‌دانست. در این صورت وقتی که از کرات کوچک یا از آحاد بزرگ یا بطور ساده از آحاد متحرّک سخن می‌گوئیم چه فرق در میان آنها می‌گذاریم؟[1] در این هردو طریقه[2] حرکات حیوان بالضّروره ناشی از حرکات خاصّ آنها خواهد بود. — همچنین کسانی که در تعریف واحدی حرکت و عدد را جمع می‌کنند[3] بدین اشکالات و به بسیاری دیگر از همین قبیل دچار می‌شوند[4]. زیرا که برحسب این خصائص[5]، نه تنها تعریف نفس، بلکه تبیین خصوصیّات عرضی آن نیز ناممکن است. و این وقتی به وضوح می‌رسد که بکوشند تا این تعریف را مبدأی برای تبیین حالات و اعمال نفس، از قبیل استدلال و احساس و لذّت و الم و غیره، قرار دهند.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

۱۰ تا ۱۸) ارسطو می‌خواهد بگوید که در تبیین اصل حرکت نفس تقریر کسنوکراتس وافی‌تر از بیان دموکریتوس نیست.

۱) رجوع شود به ۴۰۹ الف ۱۰ تا ۲۱ و حاشیهٔ مربوطه.

۲) یعنی، هم در عقیده به اجزاء لایتجزای کروی دموکریتوس و هم در عقیده به آحاد عددی کسنوکراتس، علتی برای حرکت وجود ندارد.

۳) مثلا کسنوکراتس که در تعریف نفس می‌گوید که آن عددی است که خود را به حرکت درمی‌آورد.

۴) تا اینجا تلخیصی از دلائل سابق بود. اینک دلیل جدیدی عرضه می‌شود و آن اینست که هرگاه نفس را عددی بدانیم که بنفسه متحرک است، نه تنها ماهیت نفس را معلوم نکرده‌ایم، بلکه خصوصیات عرضی نفس یعنی قوا و حالات آن را نیز با استناد به این تعریف نمی‌توانیم بشناسانیم.

۵) منظور همان عدد و حرکت است.

چنانکه قبلا گفته‌ایم[١]، احتمال چگونگی این احوال برحسب آن خصائص[٢] حتّی مقرون به سهولت هم نیست.

اینهاست وجوه سه‌گانه‌ای که معمولاً نفس را برطبق آنها تعریف کرده‌اند: بعضی آن را محرّك اعلی شمرده‌اند، ازاین‌رو که آن چیزی‌است که متحرّك بالذّات‌است، بعضی دیگر آن را لطیف‌ترین اجسام و ٢٠ غیرجسمانی‌ترین آنها دانسته‌اند. ولیکن ما بقدر کفایت بیان داشتیم که این عقاید به‌چه اشکالات و تعارضاتی منتهی می‌شود. آنچه باقی مانده این‌است که ببینیم به‌چه حقّی ادّعا می‌کنند که نفس مرکّب ازعناصراست[٣]. ـ دلیلی که می‌آورند، این‌است که بدین‌ترتیب ادراك اشیاء و شناختن هریك ازآنهارا ٢٥ برای نفس ممکن می‌سازند؛ امّا این عقیده ناچار منجرّ به‌محالات زیادی می‌گردد. درواقع، اینان فرض می‌کنند که هرچیزی با چیزی که مشابه آن است شناخته می‌شود[٤]، چنانکه گوئی قبول دارند که نفس عبارت از خود

---

١) ٤٠٢ ب ٢٥.

٢) عدد و حرکت.

٣) و این وجه سوم از وجوه سه گانه‌ایست که معمولا در تعریف نفس به‌کار می‌رود، ودرآغاز این قطعه به‌آنها اشاره شد. قسمت بیشتر این فصل، یعنی تا ٤١١ الف ٧، مصروف انتقاد این عقیده‌است؛ و ارسطو در این انتقاد مخصوصاً اسپدکلس را منظور داشته‌است.

٤) مراجعه‌شود به‌آنچه درباب عقاید اسپدوکلس و افلاطون و دیوگنس در فصول سابق گفته شد؛ و اینان جملگی این اصل را مسلم می‌گیرند که هر مشابهی باید با مشابه خود شناخته شود، یا به‌عبارت دیگر، بین مدرِك و مدرَك یا عالم و معلوم باید مجانست باشد.

همان اشیائی است که شناسائی او به آنها تعلّق می گیرد. ولیکن متعلّق شناسائی نفس تنها عناصر نیست ؛ بلکه نفس بسیاری از اشیاء دیگر را ، حتّی ، چنانکه خواهیم گفت ، به تعداد نامتناهی از اشیاء دیگر را، می‌شناسد، واینها همه اشیائی است که مرکّب ازعناصر[۱] است . فرض کنیم که دراین صورت
۳۰ نفس قادر به آن باشد که عناصرمشکّلهٔ تمام این مرکّبات را بشناسد وادراك نماید، امّا خود شیٔ مرکّب را، مثلاً آنچه خدا یاانسان یاگوشت یااستخوان است ، و بالجمله هرشیٔ مرکّب دیگری را ، چگونه خواهد شناخت یا ادراك خواهد کرد ؟ درواقع، هریك ازآنها عناصری نیست که به‌طرزی نامعیّن گرد هم آمده باشد، بلکه عناصری است که برحسب نسبت وترکیب معیّنی اجتماع یافته است[۲] ، چنانکه آمپدکلس خود در باب استخوان چنین می گوید :
« وخاك نیکوکار، درسوراخهای وسیع خود ،
۵ « دوجزء ازهشت جزء خود را، ازنِستیس تابناك فروگرفت،
« وچهارجزء را از هِفائیستوس. و استخوانهای سفید زائیده‌شد »[۳].

---

۱) منظور این است که نفس تنها عناصر بسیط را نمی‌شناسد تا با فرض اینکه خود نفس از عناصر تشکیل یافته‌است اثبات تجانس بین نفس ومتعلق علم آن گردد ، و مسألهٔ ادراك حل شود ، بلکه اشیائی که از این بسائط ترکیب یافته‌است نیز معلوم نفس است: و پیداست که این مرکبات را که به‌تعداد بی‌نهایت‌است نمی‌توان در خود نفس موجود فرض کرد .

۲) رجوع شود بمابعدالطبیعه اتا ۲ ۱۰۴ ب ۲۵ .

۳) NESTIS درشعرآمپدکلس خدای آب است، رجوع شود به مابعدالطبیعه

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

١٠ الف

بنابرین، از اعتقاد به‌وجود عناصر درنفس ، اگر تناسب وترکّب را دران واردنسازند، هیچ گونه فایده‌ای به‌دست نمی‌آید. درواقع، هرعنصری[۱] عنصر مشابه خود را خواهد شناخت ، امّا برای شناختن استخوان یا انسان چیزی وجود نخواهد داشت ، مگر اینکه آنها خود درنفس حاضر باشند. ولیکن حاجتی به‌بیان امتناعی که در این معنی وجود دارد نیست ؛ زیرا که چه کسی را یارای آن است که بگوید که سگ یا انسان درنفس جای دارد ؟ و همچنین است خیر وشرّ و سایر چیزها . ۱۰

بعلاوه[۲]، چون وجود به‌معانی متعدّد می‌آید (زیرا که دلالت برجوهر یا کمّ یا کیف یا هر کدام از مقولات دیگری که تمیز داده‌ایم دارد)، باید دید که آیا نفس از تمام این مقولات تشکیل یافته‌است یانه ؟ به‌نظر چنان نمی‌رسد که عناصر مشترکی در تمام این مقولات وجود داشته باشد[۳]. پس آیا نفس ۱۵

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

کتاب الف، ۱-۳ ۹۹۳ الف ۱۷ که مشعر به همین اشعار است، و HÉPHAÏSTOS خدای آتش است. خلاصهٔ رای اسپدوکلس در باب استخوان این است که استخوان مرکب از دو جزء خاك و دو جزء آب و چهار جزء آتش است.

---

۱) یعنی هر کدام از عناصری که در ترکیب نفس داخل است.

۲) اینك ارسطو مسأله را از لحاظ مقولاتی جز مقولهٔ جوهر مطرح می کند سوجوداتی که از مقولات دیگر جز مقولهٔ جوهر است نیز از طرف نفس شناخته می‌شود و ادراك می گردد، با اینکه آنهارا نمی‌توان در نفس جای بخشید.

۳) زیرا که این اصل در نظر ارسطو مسلم است که اجناس عالیه، یعنی مقولات، به همدیگر قابل انتقال نیست، و وجه مشترکی درمیان آنها وجود ندارد

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

تنها از آن عناصری که در ترکیب جوهرها وارد می‌شود تشکیل یافته است؟ دراین صورت نفس چگونه خواهد توانست هرکدام از مقولات دیگر را نیز بشناسد؟ برعکس، آیا باید گفت که، برای هرجنسی[۱]، عناصر ومقادیر مخصوصی است که نفس از آنها تشکیل یافته‌است؟ دراین‌صورت نفس، ۲۰ هم کمیّت وهم کیفیّت وهم جوهر خواهد بود. ولیکن محال‌است که، از عناصر کمّیّت، جوهری پدید آید که کمّیّت نباشد[۲] پس کسانی که می‌پندارند که نفس مرکّب ازعناصراست، به‌این‌گونه اشکالات و نظایر آنها مواجه می‌شوند. — امّا این نیز باطل است که بگوئیم که هیچ مشابهی نمی‌تواند از مشابه خود انفعال پذیرد[۳]، و حال‌آنکه، از طرف دیگر اینان

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

و در واقع مقولات عالی‌ترین مفاهیم کلی‌است که همهٔ آنها یا چند تا از آنهارا نمی‌توان تابع مفهوم کلی دیگری قرار داد. رجوع شود به‌همین کتاب ۴۰۲ ب ۸ و حاشیهٔ مربوطه.

۱) منظور جنس‌عالی یعنی مقوله‌است.

۲) یعنی محال‌است که عناصر کمیت درترکیب نفس‌وارد شود، ونفس جوهر باشد نه کمیت. اما این نیز قبلا روشن گردیده‌است که نفس‌را نمی‌توان کمیت یا عدد دانست.

۳) ارسطو درکتاب کون وفساد ۳۲۳ ب ۱ می‌گوید که: اغلب‌فیلسوفان دراین‌قول متفقند که از یک‌طرف، مشابه هرگز نمی‌تواند ازمشابه خود منفعل شود، به‌دلیل اینکه، هیچ یک از متشابهین برای فاعل بودن یا منفعل بودن بر دیگری ارجح نیست، زیراکه به‌قول اینان تمام خواصی که تعلق به‌هریک ازآنها دارد، به‌یک درجه و به‌یک نحو، به‌دیگری نیز متعلق‌است، و از طرف دیگر، اشیاء نامتشابه و مختلف به‌حکم طبیعت خود متقابلا نسبت به‌یکدیگر فاعل و منفعل می‌شوند».

ادّعا می‌کنند که مشابه با مشابه خود ادراك می‌گردد ، و مشابه بامشابه خود
شناخته می‌شود ، زیرا که احساس ، مانند اندیشیدن یا شناختن ، برطبق ۲۵
اصول خاصّ خود آنان ، عبارت از قبول انفعال یا جنبشی‌است[1] .

برای‌اینکه ، مانندآمپدوکلس بگوئیم که هرعنصری باعناصرجسمانی
خود[2] وازطریق ارتباط بامشابه خود شناخته می‌شود مشکلات‌وموانع زیادی
وجود دارد . واین امر از آنچه خواهیم گفت به‌ثبوت می‌رسد . زیرا که
هیچ‌کدام از اعضاء بدن حیوانات که صرفاً از خاك پدید آمده باشد ، مثل ۳۰
استخوانها ورباطها وموبها ، هیچ‌چیز ، حتّی عناصری را که شبیه خود
آنهاست ، ادراك نمی‌کنند ، درصورتی که می‌بایست چنین‌باشد[3] .ـ بعلاوه ،
هراصلی را [4] جهل بیش از علم خواهد بود ؛ زیرا که هریك ازآنها شیٔ
واحدی را خواهد شناخت ، ونسبت به‌اشیاء کثیری ، یعنی نسبت به‌هرچه
غیرازآن شیٔ است ، جهل خواهد داشت. ازینجا حتّی‌این‌نتیجه ، لااقلّ در ۵

---

۱) ارسطو بر نظریهٔ آمپدوکلس ایراد می‌گیرد که ، هرگاه هر چیزی
بامشابه خود شناخته می‌شود ، دیگر نمی‌توان گفت که شیء مشابه هیچ گونه
فعلی‌ازمشابه‌خودنمی‌پذیرد ، زیراکه هراحساس واندیشه‌ای‌مستلزم‌انفعالی‌است .

۲) که در موجودات زنده وجود دارد .

۳) اگر بنابود که هرعنصری عنصر مشابه خودرا به سبب ارتباطی که
باآن حاصل می‌کند بشناسد ، چراآن قسمت از اجزاء بدن که تنها ازیك‌عنصر
پدید آمده‌است عاری از احساس ومعرفت است ، درصورتی که ، هرگاه نظریهٔ
آمپدوکلس صحیح بود وهر مشابهی بامشابه خود شناخته می‌شد ، می‌بایست
این اجزاء نیز از حساسیت بهره‌مند باشد .

۴) یا به‌عبارت دیگر هرعنصری را ؛ زیرا که منظور ارسطو انتقاد اصل
عنصری‌است که آمپدوکلس برای نفس قائل بود .

مذهب آمپدکلس، حاصل می‌آید که جاهل‌ترین موجودات خدا [۱] باشد؛ زیرا که تنها اوست که یکی‌ازعناصر، یعنی کین را ، نمی‌شناسد،درصورتی‌که موجودات فناپذیر، که از همهٔ عناصر مرکّب‌است ، جملگی آنها را خواهند شناخت.وبطور کلّی ؛ حال که هرشیٔ یاعنصری‌است یا ازعنصر واحد ویا از عناصر کثیر ویا از جملهٔ عناصر پدیدآمده‌است ، می‌توان پرسید که ، بچه دلیل‌تمام اشیاء دارای نفس‌نباشد؟ ودرنتیجه لازم می‌آید که هرچیزی یک عنصر، یا بعضی‌ازعناصر ، و یا تمام عناصر را بشناسد.— ونیزمی‌توان پرسید که بالأخره اصلی‌که عناصر را درنفس وحدت می‌بخشد چیست ؟ زیرا که عناصر در واقع بیشتر جنبهٔ [۲] مادّی دارند ، درصورتی‌که عامل رئیس [۳] ، علّتی است‌که ، هرچه باشد ، آنها را مجتمع می‌سازد . امّا اینکه چیزی عالی‌تر از نفس باشد که بران ریاست کند ، ناممکن است ، و هرگاه منظور ازنفس عقل باشد[این امر [۴]] بیشتر ناممکن می‌شود.درواقع ، معقول این‌است که بگوئیم که عقل بالطّبیعه اوّلیّت و ریاست دارد ، وحال‌آنکه

۱) منظور SPHERUS است که فاقد کین است. رجوع‌شود به مابعد الطبیعه ، بتا ۱۰۰۰ب ۱.

۲) یعنی درمذهب آمپدوکلس عناصر مادی به‌معنی‌اخص همان‌عناصر چهارگانه‌است ودو عامل مهروکین (اگرچه آنها نیز جنبهٔ‌جسمانی‌دارد) مبدأ تشکیل و توحید این عناصراست.

۳) منظور از «عامل رئیس» عامل فائق‌است Facteur préponderant و اصطلاح «رئیس» مقتبس از فارابی‌است(م).

۴) یعنی اینکه بالاتر ازعقل چیزی بتوان‌فرض کرد که برآن‌ریاست کند(م).

برحسب این‌نظریّه عناصر است که اقدم موجودات به‌شمار می‌رود[1]. ۱۵
وانگهی هیچ‌یک از‌ین‌فیلسوفان، چه‌آنان که نفس‌را بسبب شناسائی و ادراکی که ازموجودات حاصل می‌کند ساخته از عناصرمی‌دانند، وچه آنان که‌نفس‌را محرّك اعلی‌تعریف می‌کنند،ازهمهٔ انواع نفس‌سخن‌نمی‌گویند[2] زیرا که، تمام موجوداتی که احساس می‌کنند حرکت ندارند، چنانکه در واقع پیداست که بعضی‌ازحیوانات متحرّك به‌حرکت مکانی نیستند، وحال ۲۰ آنکه، این حرکت ظاهراً تنها حرکتی است که نفس می‌تواند در حیوان

---

۱) خلاصهٔ استدلال اخیر اینست که عناصری که نفس‌را پدید می‌آورد علت مادی‌است واز این حیث درمقام سافلی واقع‌است. این‌ماده اقتضای‌صورتی می‌کند که آنهارا وحدت بخشد و وجود وحدانی‌نفس‌را پدید آورد، واین‌صورت باید درمقامی عالی‌تر از آن ماده باشد اما آن چیست که بتواند نسبت به‌نفس وبخصوصاً نسبت به‌عقل علو و ریاست داشته باشد؟

۲) ازاینجا ایراد تازه است که بیان آن تا ۴۱۱ الف ۲ ادامه دارد. آمپدوکلس و دموکریتوس‌وکسانی که تکوین‌عالم‌را برطبق عقاید اورفئوسی تبیین کرده‌اند، نظریات ناقصی‌داشته‌اند که شامل‌تمام‌انواع نفوس‌نمی‌توانسته است باشد. کسانی که نفس‌را اصلاً و اولاً مبدأ محرك پنداشته‌اند، در باب بعضی‌حیوانات که حرکت مکانی را فاقدند، ومع‌ذلك موجود ذی حیات ذی نفسی محسوبند، چه می‌گویند؟ و اصل حیاتی‌این‌جانوران را دارای چه‌طبیعتی می‌شمارند؟. کسانی که نفس را مبدأ شناسائی دانسته و به‌همین‌سبب، یعنی برای اینکه بتواند عناصر مادی را بشناسد،آن‌را مرکب‌ازعناصر پنداشته‌اند، راجع به‌نفس موجوداتی که مانند گیاهان فاقد احساسند، یا مانند حیوانات فاقد اندیشه‌اند، مع‌ذلك موجود ذی‌حیات ذی‌نفس محسوبند، چه می‌گویند؟ و اصل حیاتی آنهارا چه می‌دانند؟

منطبع سازد[۱]. دربارهٔ فیلسوفانی که به‌عقیدهٔ آنان عقل و قوّهٔ حسّاسه از عناصر پدید می‌آید نیز همین سخن می‌رود؛ زیرا که در اینجا نیز چنین به‌نظر می‌رسد که گیاهان، بی‌آنکه سهمی از حرکت انتقالی یا احساس داشته باشند، زنده‌اند و عدّهٔ کثیری از حیوانات دارای فکر نطقی نیستند[۲]. حتّی اگر در این مورد اتّفاق حاصل بود، وهم عقل و هم قوّهٔ حسّاسه جزئی از نفس به‌شمار می‌رفت، ۲۵ در این صورت نیز، آن نظریّه بر هر گونه نفس به‌طور کلّی، و حتّی بر یک نفس به تمامی، قابل تطبیق نبود[۳]. — اشعاری که آنها را اشعار اُرفِئوسی

۱) اگر نفس محرك است ، چرا بعضی از حیوانات فاقد حرکت مکانی است؟ وحال آنکه حرکت مکانی حرکتی است که بیش از حرکات دیگر اصل آنها را می‌توان نفس دانست. زیرا که نفس می‌تواند چنین حرکتی را ، بدون اینکه از عوامل خارجی استعانت کند، در حیوان پدید آورد ؛ در صورتی که حرکات دیگر مستلزم وجود عوامل خارجی است (مثلاً غذا که شیء خارجی است برای انجام عمل تغذی ضرورت دارد).

۲) منظور این است که همین نقص در بیان فیلسوفانی که، هر گونه نفسی را عبارت از عقل و احساس می‌دانند، و این دو را نیز از عناصر مادی می‌شمارند، وجود دارد.

۳) برفرض اینکه عقل جزئی از نفس و احساس جزء دیگری از آن باشد، این نظریه شامل تمام نفوس نمی‌شود ، زیرا که تمام نفوس عقل یا احساس ندارد، وحتی شامل یک نفس بتمامها نیز نمی‌گردد، زیرا که نفوس انواعی که تابع جنس واحدی باشد نیست ، بلکه در بین آنها سلسلهٔ مراتبی از تقدم و تأخر وجود دارد، و هر نفسی در مرتبهٔ بالاتر مستلزم نفوسی است که در مرتبهٔ پائین‌تر باشد. و بدین ترتیب هرگاه یکی از مراتب پائین‌تر ، مثلاً نفس نباتی، را از نظر دور داریم یکی از نفوس را نیز به‌تمام و کمال نمی‌توانیم شناخت.

نامیده‌اند[1] ، حاکی از عقیده‌ای‌است که بر آن نیز همین ایراد وارد است . در این اشعار گفته می‌شود، که نفس، درحالی که سوار بربالی از بادهاست، از جهان بیرون به اندرون موجودات، هربار که تنفّس می کشند، درمی آید. امّا چنین امری ممکن نیست که برای نباتات یا برای بعضی از حیوانات حاصل شود، زیرا که اینها ۳۰ همگی نفس نمی کشند[2] واصحاب این رأی ازاین نکته غافل مانده‌اند.— حتّی اگر لازم باشد که نفس را ساخته از عناصر بدانیم ، هیچ اضطراری به‌این نیست که آن را ساخته از تمام عناصر بشماریم، زیرا که یکی ازدوطرف تضادّ برای حکم کردن، هم دربارهٔ خودآن وهم دربارهٔ شیء متقابل آن، کافی است[3]: چنانکه با خطّ مستقیم هم خود خطّ مستقیم وهم خطّ منحنی را می‌شناسیم ، ۵ زیرا که ستاره بر هردو حاکم است ؛ بالعکس ، خطّ منحنی نه برخود ، ونه برخطّ مستقیم، حکم تواند کرد.

حکمائی نیز هستند که نفس را با تمام جهان آمیخته می‌دانند[4]؛ وشاید

---

۱) پیداست که ارسطو در صحت انتساب این اشعار شک دارد.

۲) مثل ماهیان که به‌عقیدهٔ ارسطو تنفس نمی کنند.

۳) چون ضدین هردو ازیک جنس‌است علم‌واحدی شامل هردو می‌شود (رجوع شود به همین کتاب نفس ۲۸ ٤ ب ۵) . بنا براین هر گاه یکی از دو عنصر متضاد در ساختمان نفس وارد شود ، کافی‌است برای اینکه هم‌عنصری‌را که با آن مماثل‌است بشناسد ، وهم‌عنصری‌را که با آن متقابل‌است. بنابراین لازم نیست ، برای تبیین شناسائی‌عناصر ، نفس‌را مرکب از تمام آنها بدانیم.

٤) از اینجا ارسطو در پی‌تحقیق راجع به‌طریقه‌ای برمی‌آید که هربدنی را جاندار می‌داند و نفس‌را در تمام اشیاء موجود می‌شمارد.

ازاینجا بوده که طالس همه چیزرا پر ازخدایان پنداشته‌است. ــ امّا این عقیده
۱۰ مورث اشکالاتی است: [باید دید] ، به کدام دلیل ، نفس چون درهوا یا
درآتش موجود باشد ، حیوانی‌را به‌وجود نمی‌آورد، چنانکه اگر در اشیاء
مختلط[۱] مقرّ گیردچنین می کند،وحال آنکه بنظرمی‌آیدکه‌نفس،هنگام‌استقرار
آن درآن اشیاء [بسیط] بهتراست؟ (بعلاوه ، دراین‌مورد ، می‌توان درپی
این پژوهش برآمد که بچه‌دلیل نفسی که درهوا جای دارد بهتر و باقی‌تراز
نفسی‌است که درحیوانات جای می‌گیرد)[۲]. هر کدام از دو جوابی که به‌این
سؤال داده شود ، به‌نتیجهٔ باطل و فاسدی منجرّمی گردد . زیرا که هرگاه
۱۵ آتش یا هوا را جانور بدانیم ، عقیدهٔ ما به شدّت خرق اجماع می کند ، و
برعکس ، اگر نام جانور را ازآنچه نفسی دارد بازگیریم ، تناقض پیش
می‌آید. ــ اعتقاد این‌فیلسوفان به‌وجودنفسی درعناصر[۳]، گویا،ازینجاست که
کلّ با اجزاء خود ازلحاظ نوع یکی است[۴] ؛ به‌طوری که اینان ناچارندکه
نفس‌جهان‌را نیزنوعاً با اجزاء آن یکی شمارند[۵] ؛ زیراکه حیوانات باانفصال

۱) منظور اجسام مرکب از عناصر است که ابدان حیوانات را پدید می‌آورد (Mixtes) .

۲) بین هلالین جملهٔ معترضه است و تحقیق در جواب سؤالی که مطرح شده‌است بعدازان شروع می‌شود .

۳) یعنی در عناصر من حیث المجموع .

٤) هرقطعه از عناصری که در بدن ماست و دارای نفس‌است از همان نوع عنصری‌است که من حیث‌المجموع خارج از وجود ما واقع‌است وبه‌همین سبب این عنصر در وجود خارجی خود نیز باید مجموعاً دارای نفس‌باشد.

۵) نفس‌جهان بااجزاء مختلف خود، که افرادرا صاحب نفس‌می‌سازد، از یک جنس است.

حصّه‌ای ازمحیط خارجی وقبول آن درخودشان است[۱] که جاندارشده‌اند.
ولیکن چون هوائی که تنفّس می‌شود ازیک نوع است، درصورتی که نفس ۲۰
متجانس نیست[۲]، پیداست که فقط قسمتی ازنفس دراین هوا وجوددارد، و
حصّهٔ دیگر دران نیست. بنابراین، ناچار، یانفس نوعاً یکی است[۳]، یااینکه
هرجزء نامعیّنی ازکلّ شامل آن نیست[۴].

پس، ازآنچه گفتیم واضح می‌شود، که شناسائی به‌نفس، نه‌از آن‌حیث
که مرکّب از عناصراست، تعلّق می‌گیرد، واین نیز صواب نیست که ۲۵
نفس را متحرّک بدانیم.

ولیکن حال که[۵] شناسائی، همچنین احساس وگمان، ونیز شهوت و
شوق عقلی وبطورکلّی تمام اشواق، خاصیّتی از نفس است، وحرکت
مکانی هم درحیوانات، مانند نموّ و بلوغ وذبول، تحت تأثیر نفس به‌وجود ۳۰

۱) درضمن وبواسطهٔ عمل تنفس.

۲) به‌نظر ارسطو تجربه نشان‌می‌دهد که تمام نفوس متجانس Homogène نیست. نفس برحسب انواع موجودات زنده ممکن است نباتی یاحساسه یاناطقه باشد، پس واضح است که نفوس جزئی یانفس مجموع عنصر ازیک نوع نیست در نتیجه باید قبول داشت که هرقسمتی از هوا، یا هرعنصر دیگری، حاوی کل نفس نمی‌تواند بود، بلکه بعضی از آنها نفس نباتی و بعضی دیگر نفس حساسه و غیر آن‌را دارد، و این مخالف با فرض است.

۳) و این خلاف تجربه‌است.

۴) و این خلاف فرض است.

۵) از اینجا تا خاتمهٔ فصل ارسطو در پی‌اثبات وحدت نفس در مقابل مخالفین این رأی است.

می‌آید، آیا به‌تمام نفس است که هر کدام از این حالات باید نسبت داده شود؟ و آیا بالجملهٔ نفس است که ما می‌اندیشیم و احساس می‌کنیم و به‌جنبش درمی‌آئیم و هریک از حالات دیگر را فاعل می‌شویم و یا از آنها منفعل می‌گردیم، یا اینکه اعمال مختلف باید به‌اجزاء مختلفی از نفس منسوب شود؟ و در نتیجه، آیا حیات خود در یک جزء جای دارد یا در چندین جزء یا در تمام اجزاء؟ و یا اینکه آن‌را علّت دیگری است؟ــ بعضی از فیلسوفان[1] می‌گویند که نفس تقسیم‌پذیر است و جزئی از آن می‌اندیشد و حال آنکه جزء دیگر شوق می‌ورزد. امّا اگر نفس طبیعةً تقسیم‌پذیر باشد، چیست که موجب حفظ اتّصال آن می‌شود؟ یقیناً بدن نیست که چنین می‌کند: برعکس، به‌نظر می‌آید که نفس‌را بیشتر بتوان حافظ اتّصال بدن دانست، زیرا که، اگر نفس باز گرفته شود، بدن انحلال می‌یابد و فساد می‌پذیرد. امّا اگر اصل دیگری ضامن وحدت نفس باشد، همین اصل دیگر خود برای نفس بودن ارجح است. ولیکن این اصل نیز خود باید مورد این تفحّص قرار گیرد که آیا واحد یا کثیر است. اگر واحد است، چرا وحدت را مستقیماً به خود نفس نسبت ندهیم؟ اگر تقسیم پذیر است، استدلال را باید از سر گرفت، و آنچه را که موجب اتّصال آنست جستجو کرد، و به‌این ترتیب تا بی‌نهایت فرا رفت.ــ همچنین می‌توان دربارهٔ اجزاء نفس نیز، پرسید که هر کدام از آنها چه قدرتی برروی بدن به‌کار می‌برد. زیرا که اگر تمام نفس حافظ اتّصال در تمام بدن باشد، گوئی چنان است که هریک از اجزاء آن نیز حافظ وحدت در جزئی از بدن باشد. ولی این به‌نظر ناممکن می‌آید: زیرا که عقل وحدت کدام جزء از بدن‌را

---

۱) مثل افلاطون در رسالهٔ طیماوُس ۶۹ ج.

حفظ می‌کند، یا چگونه آن را محفوظ می‌دارد؟ حتّی تخیّل آن‌هم دشوار است. و همچنین مشاهده نشان می‌دهد[1] که نباتات، مانند بعضی از حشرات، اگر تقسیم شوند به حیات خود ادامه می‌دهند، و این چنان است که گوئی ۲۰ قطعات آنها نفسی دارد که ازحیث نوع، نه از حیث عدد، یکی است، زیرا که هریک از آنها احساس و حرکت مکانی را در طیّ مدّت معیّنی محفوظ می‌دارد. امّا اینکه آنها در این حالت پایدار نمی‌مانند، مایهٔ هیچ گونه تعجّب نیست، زیرا که آنها دارای اعضاء لازم برای بقای طبیعی خود نیستند. ولی این نیز صحیح است که، هریک از اجزاء مقطّعهٔ بدن، تمام اجزاء نفس را مجموعاً شامل است، و نفوس قطعات با همدیگر و با کلّ نفس از یک نوع است، و ۲۵ این امر مقتضی آن است که اجزاء مختلف نفس از یکدیگر جدائی پذیر نباشد، درصورتی که کلّ نفس، برعکس آنها، تقسیم‌پذیر است. — چنین می‌نماید[2] که اصلی که در نباتات وجود دارد نیز نوعی از نفس باشد. زیرا که این اصل تنها

---

۱) دلیل دیگری برای اثبات اینکه نفس واحد است و اجزائی ندارد اینکه، حیواناتی که می‌توان آنها را به قطعاتی تقسیم کرد، بعد از تقسیم به‌حیات خود ادامه می‌دهند؛ و نفسی که هر قطعه را زنده می‌دارد جزئی از نفس کل که تقطیع شده باشد نیست، بلکه خود نفسی است که با نفس تمام بدن قبل از تقطیع از یک نوع است.

۲) این قطعهٔ اخیر به ما قبل خود چندان ارتباطی ندارد، و گویا ارسطو می‌خواهد بعد از بیان دلائل وحدت نفس به دلائل مخالف آن نیز اشاره‌ای بکند.

اصلی است که مشترک در میان جانوران و گیاهان است؛ و آن می‌تواند از چیزی که اصل احساس است جدا گردد، در صورتی که هیچ موجودی بدون آن نمی‌تواند دارای احساس باشد[۱]. ۳۰

۱) یعنی نفس نباتی می‌تواند جدا از نفس حیوانی، که اصل احساس است، موجود باشد؛ ولیکن نفس حساسه بدون نفس نباتی نمی‌تواند تحقق پذیرد.

۴۱۲ الف

دفتر دوم

۱

< تعریف نفس >

در ذکر عقاید مأثورهٔ پیشینیان دربارهٔ نفس می‌توان به‌همین مقدار اکتفاء کرد. اینک مطلب را به‌تمامی از سر گیریم، و در بیان اینکه نفس چیست و کلّی‌ترین تعریف آن چه می‌تواند بود بکوشیم.

گوئیم یکی از اجناس وجود جوهر است؛ امّا جوهر به‌معنی اوّل مادّه است، یعنی چیزی است که بنفسه شیءٔ معیّنی نیست؛ به‌معنی دوم، شکل وصورت است، که مادّه را برحسب آن شیءٔ معیّنی می‌خوانیم؛ وبه‌معنی سوّم، شیءٔ مرکّب ازمادّه وصورت است[1]. امّا مادّه قوّه است، وصورت کمال، و کمال به‌دو معنی می‌آید: یامثل علم ویا مثل بکاربردن علم[2].

---

۱) ارسطو لفظ OUSIA (جوهر) را گاه به‌معنی ماده و گاه به‌معنی صورت، که همان ذات و ماهیت است، و گاه به‌معنی شیء مرکب از ماده و صورت می‌آورد؛ وهرگاه که جوهر اول می‌گوید منظور او فرداست که دارای وجود متعین است.

۲) قوه‌ای که به‌فعلیت می‌آید از دو مرحله عبور می‌کند: در مرحلهٔ اول نسبت فعل به‌قوه مثل نسبت علم به‌جهل است؛ در این مرحله قوه نسبت به هردو ضد حاصل است، یعنی قوه می‌تواند به‌هرکدام از صورتهای متضادی که برای

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

امّا رأی عامّ بر این است که اجسام به جوهریّت احقّ از همه چیز است و در میان آنها اجسام طبیعی[1] چنین است، زیرا که اینها اصول اجسام دیگر است. برخی از اجسام طبیعی دارای حیات است، و بعض دیگر حیات ندارد[2]: و مقصود ما از «حیات» این است که جسم تغذّی کند و نموّ یابد، و خود به خود فساد پذیرد. از اینجا نتیجه می‌شود که هر جسم طبیعی که از حیات بهره دارد جوهر است، بدین معنی که جوهر مرکّب است[3]. و چون، بعلاوه، در اینجا مقصود از جسم جسمی است که دارای صفت معیّنی است، یعنی جسم ذی‌حیات است، جسم با نفس یکی نخواهد بود[4]، زیرا که جسم ذی حیات

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

آن احتمال می‌رود فعلیت یابد. در مرحلهٔ دوم مانند علمی است که به کار می‌رود (یعنی تأمل و تفکر علمی) نسبت به علمی که فقط برای شخص عالم حاصل است بدون اینکه به کار رود، در این مرحله قوه نمی‌تواند جز به یک صورت فعلیت یابد. مرحلهٔ نخستین را کمال اول و مرحله دومین را کمال ثانی می‌نامند.

---

۱) ارسطو اجسام طبیعی را درمقابل اجسام صناعی و اجسام تعلیمی قرار می‌دهد (رجوع شود به مابعدالطبیعة، زتا ۱۰۲۸ب۸).

۲) منظور تقابل اجسام ذی‌حیات با اجسامی است که طبیعةً نمی‌توانند ذی‌حیات باشند، نه تقابل اجسام زنده بااجسام مرده‌ای که قبلاً زنده بوده‌اند.

۳) یعنی مرکب از ماده وصورت است.

۴) مفاد استدلال ارسطو این است، که جسم جوهر است، و در میان اجسام اجسام طبیعی را بیشتر می‌توان جوهر نامید. اما بعضی از اجسام طبیعی، دارای حیات، یعنی دارای نفس است (زیرا که حیات و نفس مترادف است)؛ پس

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

محمولِ موضوعی نیست ، بلکه آن خود حامل و مادّه است [1] . درنتیجه، نفس بالضّروره جوهر است ، بدین معنی که صورت برای جسمی طبیعی‌است که دارای حیات بالقوّه است . امّا جوهرصوری کمال است ؛ بنابرین،نفس کمال‌است برای جسمی که دارای‌چنین‌طبیعتی‌است[2]. — ولیکن ۲۰

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

اجسام طبیعی ذی حیات نیز جوهر خواهد بود . و چون جوهر، چنانکه گفتیم ، گاهی به‌معنی ماده ، وگاهی به‌معنی صورت ، وگاهی به‌معنی‌شیء مرکب‌از ماده و صورت می‌آید ، اینک می‌خواهد ببیند که جسم طبیعی ذی‌حیات،بکدام یک از این معانی ، جوهراست. جوهر به‌معنی ماده نیست،زیرا که ماده تعین ندارد ، و به‌معنی صورت هم نیست ، زیرا که صورت محض فارغ از هرگونه جسمانیتی‌است ، پس‌ناچار از نوع دیگر جوهر ، یعنی جوهری مرکب از ماده و صورت ، خواهد بود. اما جسم ذی حیات ، مرکب از جسم به‌معنی اخص و صفت ذی حیات‌است ، پس جسم ذی‌حیات را باخود حیات،که همان نفس است اشتباه نباید کرد.

۱) جواب از ایراد مقدری‌است، وآن اینکه ، چون حیات ، محمول‌ذاتی برای موضوع خویش ، یعنی برای جسم ذی‌حیات ، است، و جزء معینی‌ازاین موضوع خود محمولی برای همان موضوع خواهد بود ، حیات را نمی‌توان از جسم متمایز دانست. ارسطوجواب می‌دهد که جسم‌ذی‌حیات کلاً موضوع است و چیز دیگری جز موضوع ، یابعبارت دیگر، جز ماده نیست. پس‌حیات یانفس که صورت‌است ،کاملاً از جسم متمایز می‌شود. (باید توجه داشت که کلمهٔ « موضوع» در این بحث به‌جای «حامل» استعمال شده‌است.م.)

۲) یعنی جسمی که دارای حیات بالقوه‌است.

کمال به‌دومعنی می‌آید؛ گاهی مانند علم است، وگاهی مانند بکاربردن علم[۱].
بدین‌ترتیب پیداست که نفس کمالی مانند علم است، زیرا که خواب نیزمانند
بیداری مستلزم وجود نفس‌است ، منتهی بیداری چیزی مانند بکار بردن ۲۵
علم‌است ، وخواب چیزی مانند داشتن‌علم، بی آنکه‌آن را به‌کار برند[۲]. امّا
در ترتیب پیدا آمدن‌در فرد واحد، تقدّم‌باعلم‌است[۳]. ازهمین‌روتعریف نفس‌چنین
می‌شود: کمال اوّل برای جسم‌طبیعی که دارای حیات بالقوّه‌است، یعنی‌برای
جسم آلی[۴].— واعضاء نبات نیزآلاتی برای‌آن‌است، منتهی درغایت سادگی ۴۱۲ ب

۱) اینک ارسطو می‌خواهد یک‌بار دیگر تعریف نفس را محدودترسازد، وآن را کمال اول جسم بخواند.

۲) نفس کمال‌است ، به‌همان معنی که علم‌را ، در مقابل جهل ، که بالقوه است ، کمال می گویند ، نه‌به‌آن معنی که بکار بردن علم‌را ، درمقابل دارا بودن علم، کمال می‌نامند. به‌این دلیل که نه‌تنها درحالت بیداری ، که نظیر بکار بردن علم‌است، نفس درجسم ذی‌حیات وجود دارد، بلکه درحالت خواب نیز ، که نظیر دارا بودن علم‌است، نفس‌موجوداست.

۳) یعنی مقدم بر بکار بردن علم‌است، وقید «فرد واحد» برای‌این‌است که هرگاه دو فرد ، مثل معلم و متعلم ، را در نظر بگیریم ، بکاربردن علم می‌تواند مقدم باشد ، زیراکه ابتدا باید معلم علم خودرا بکاربرد تا متعلم بتواند دارای علم گردد؛ اما اگر یک فرد منظور باشد، نخست آن فرد دارای علم‌است، و بعداً آن‌را بکار می‌برد. راجع به‌معانی مختلف تقدم‌و تأخر ، رجوع شود به‌مابعدالطبیعه ، کتاب دلتا فصل یازدهم.

۴) چون نفس مانند دارا بودن علم‌است و دارا بودن علم در یک‌فرد مقدم بر بکار رفتن‌آن پدید می‌آید پس‌نفس کمال اول‌است یعنی کمالی‌است که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

است: مثلاً، برگ حِفاظی برای غلاف، وغلاف حفاظی برای میوه‌است؛ ریشه مانند دهان است زیرا که هردو جذب غذا می‌کنند [۱]. — پس اگر بخواهیم، تعریفی کلّی، که منطبق بر تمام انواع نفس باشد، بعمل آوریم، باید بگوئیم که نفس کمال اوّل برای جسم طبیعی آلی است. — ونیز ازهمین رواست [۲] که موردی برای بحث راجع به‌اینکه نفس و بدن یک چیزاست نمی‌ماند، چنانکه این بحث را درمورد موم ونقشی که برروی موم‌است، وبطور کلّی درمورد مادّهٔ یک شیء معیّن و آنچه این مادّه از آنِ اوست، نمی‌کنند. زیرا که واحد و وجود به‌چندین معنی می‌آید؛ ولیکن معنی اصلی آنها کمال است [۳]. ۵

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

اقدم برکمالات دیگر برای جسم طبیعی آلی حاصل می‌شود. البته نفس به‌این معنی مستقل ازحالاتی ازان‌که مقرون به‌شعوراست و مستقل از بکار رفتن آن استعمال شده‌است.

---

۱) جواب ازاین ایراد مقدراست که نبات ذی‌حیات‌است ولو اینکه عضو آلی ندارد، یا، به‌عِبارت دیگر، نفس‌است بی‌آنکه جسم آلی باشد.

۲) ماده از صورت درعالم واقع متمایز نیست، بلکه تمایز آن‌دو فقط از نظر منطقی‌است. ماده وصورت اشیاء واقعی نیست، بلکه اصول اشیاء است؛ و چنانکه در مابعدالطبیعه آمده‌است، تفاوت گذاشتن دربین قوه وفعل، وجستجوی علتی برای‌وحدت بخشیدن به‌آن‌دو، خطااست زیرا که این هردو یک‌چیزاست منتهی چیزی‌است که ازجهتی بالقوه وازجهتی بالفعل است؛ پس‌آنچه وجوددارد جسم یانفس نیست، بلکه جسم ذی‌نفس است.

۳) راجع به‌معانی مختلف واحد مراجعه‌شود به‌فصل ششم از کتاب دلتا،

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

پس ، با عبارات کلّی ، تعریف کردیم که نفس چیست[1] : نفس
۱۰ جوهری‌است به‌معنی صورت ، یعنی ماهیّتِ جسمی‌است که دارای کیفیّت
معیّنی است[2] . مثلاً ، فرض کنیم ، که آلتی ، مثل تبر ، جسمی طبیعی باشد :
ماهیّت تبر[3] جوهر آن ونفس آن خواهد بود؛ زیرا که اگر جوهر جدا از
تبر بود ، دیگر تبری ، جز به‌اشتراك اسمی ، وجود نداشت. ولی تبر ، درواقع ،
۱۵ همان تبر است[4]. ونفس ماهیّت وصورت برای جسمی ازاین‌قبیل[5] نیست ،
بلکه برای جسمی طبیعی‌است که دارای کیفیّت معیّنی است[6] ، یعنی اصل

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

و راجع به‌معانی مختلف وجود به‌فصل هفتم از همان کتاب ، و فصل دوم از کتاب اپسیلون ، وفصل اول ازکتاب تتا از مابعدالطبیعه . کمال شیء دراین است که جوهرصوری حاصل کند ، ودرصورتی که این‌جوهر حاصل‌شود ، شیء هم وجود وهم وحدت بدست می‌آورد پس وجود و وحدت هردو درمعنی کمال باهمدیگر اتحاد می‌یابد.

۱) اینک ارسطو می‌خواهد تعریفی‌را که از نفس کرده‌است بااستشهاد به‌امثله مجسم سازد ، و نخستین مثال او تبراست . ارسطو می‌گوید که تبر بودن ، یابریدن ، نسبت به‌تبر ، مانند نفس نسبت به‌بدن‌است.

۲) یعنی جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه‌است.

۳) یعنی تبر بودن وبریدن آن.

٤) یعنی تبر ، که دراینجا بروجه‌مثال آمده‌است ، ازهرجهت منطبق برموجود زنده نیست ، زیرا که تبر فقط تبراست.

٥) یعنی جسم صناعی از قبیل تبر.

٦) منظور ازاین کیفیت که جسم « طبیعی» به‌آن مقید می‌شود تابتواند مادهٔ نفس قرارگیرد «آلی» بودن آن‌است.

حرکت و سکون خودرا درخویشتن دارد[۱].

اکنون آنچه‌را که گفتیم براعضاء جسم زنده تطبیق نمائیم[۲]. اگرچشم، درواقع، حیوانی می‌بود بینائی نفس آن بود: زیرا که بینائی جوهر صوری چشم‌است. امّا چشم مادّهٔ بینائی‌است، واگر بینائی از میان برود دیگر ۲۰ چشمی درمیان نیست، مگر به‌اشتراك اسمی، مانند چشمی از سنگ یاچشم پیکری که نقّاشی شده‌است. بدین ترتیب باید آنچه را که دربارهٔ اجزاء صادق‌است، به‌مجموعهٔ جسم زنده بسط دهیم. درواقع نسبتی که جزئی از نفس به جزئی از بدن دارد همان نسبتی‌است که مجموعهٔ نفس حسّاسه به‌مجموعهٔ بدن حسّاس، ازآن حیث که چنین‌است، دارد[۳].

۲۵ ازطرف دیگر، جسم جدا ازنفس نیست که بالقوّه استعداد حیات دارد: بلکه جسمی‌است که هنوز دارای نفس‌است. نطفه ومیوه‌هم به‌طریق اولی چنین نیست: زیرا که اینها اجسامی‌است که فقط بالقوّه دارای این کیفیّت‌است[۴]. — پس بدین ترتیب، حالت بیداری نیز کمالی است به‌همان

---

۱) تعریفی عام ازجسم ذی‌حیات.

۲) می‌خواهد مثال دیگری برای تجسم بخشیدن به‌تعریف نفس بیاورد وآن این‌است که بینائی نسبت به‌چشم، مثل نفس به‌بدن‌است.

۳) یعنی نسبت بینائی، که عمل خاصی از احساس‌است، به‌چشم، که جزء خاص ازمجموعهٔ بدن‌است، همان نسبتی‌است که احساس به‌طورکلی با مجموعهٔ بدن حساس دارد.

۴) ارسطو می‌خواهد بگوید که فقط اجسام زنده‌است که نفسی دارد، و جسم زنده‌ای که ترك حیات گفته‌است، وهمچنین نطفهٔ حیوان ومیوهٔ نبات،

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

۴۱۳ الف

معنی که [فعل] بریدن برای تبر و [فعل] دیدن [برای چشم] است ، درصورتی که نفس کمال‌است به‌همان معنی که [قوّهٔ] بینائی [برای چشم] و قوّهٔ [برندگی برای] ابزاراست ، و بدن چیزی‌است که فقط بالقوّه‌است[۱]. امّا همان طور که چشم مردمکی‌است که منضمّ به‌بینائی‌است، درمورد بحث ما نیز، حیوان نفسی‌است که متّصل به‌بدن‌است.

بنابراین،نفس از بدن جدائی ناپذیراست ، یا لااقلّ جزئی از نفس ۵ چنین‌است اگر نفس بالطّبیعه تقسیم پذیر باشد ، وشکّی دراین نیست .

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

یا بعبارت بهتر ، دانهٔ نبات ، چنین نیست؛ زیرا که نطفه ومیوه حتی بالقوه نیز جسم زنده محسوب نمی‌شود ، بلکه قوهٔ این را دارد که جسمی شود که خود بالقوه دارای حیات‌است. به‌عبارت واضح‌تر ، نطفه قوهٔ آن‌را دارد که به‌صورت جسمی درآید ، وآن جسم قوهٔ آن را دارد که حیات حاصل کند (مابعدالطبیعه ۱۰۴۸ ب ۳۷ و مخصوصاً ۱۰۴۹ الف ۱۴) : « مثلا ، نطفه هنوز انسان بالقوه نیست ، زیرا که باید درموجود دیگری ، یعنی در موجود مؤنث ، جای گیرد و تغیری بپذیرد ، و چون تحت تأثیر اصل خاص خود چنین طبیعتی به‌دست آورد ، آنگاه انسان بالقوه خواهدبود . »

---

۱) ارسطو قولی را که دربارهٔ تمییز دو نوع کمال آورده وکمال دوم‌را از کمال اول جدا کرده بود ، تأکید می‌کند ، ومی‌گوید که ، آنگاه که تبر می‌برد و چشم می‌بیند ، بدان می‌داند که انسان بیدار باشد و قوای نفسانی‌او به کار رود ، و قوهٔ برندگی بدون فعل بریدن ، وقوهٔ بینائی بدون فعل دیدن ، مثل داشتن نفس بدون استعمال آن‌است؛ اما بدن را کمال،به هیچ کدام‌ازاین دومعنی، نمی‌توان گرفت،بلکهٔ قوهٔ صرف‌است .

درواقع ، بعضی‌از اعضاء بدن چنان‌است که ، کمال آنها کمال خود اعضاء است[۱]. با این همه هیچ مانعی نیست که ، لااقلّ ، بعضی از اجزاء دیگرِ [نفس] ، به‌سبب اینکه کمال برای هیچ‌گونه جسمی نیست ، مفارقت‌پذیر باشد[۲]. ــ بعلاوه، معلوم نیست که ، به‌همان‌ترتیبی که ملاّح کمال کشتی‌است، نفس نیز کمال بدن باشد[۳].

آنچه گفتیم باید کافی برای این باشد که بیانی طرح مانند ازتعریف کلّی‌نفس به‌دست دهد. ۱۰

---

۱) مثل بینائی که کمال چشم‌است .

۲) منظور عقل‌است که مجزا ومفارق از بدن‌است.

۳) از بیان ارسطو این‌نتیجه به‌دست می‌آید که نفس دربدن مثل ملاح درکشتی‌نیست.سیمپلیکیوس SIMPLICIUS تفسیری دیگر ازاین‌قول کرده و نتیجه‌ای مغایر با این نتیجه به‌دست آورده و رودیه نیز در این‌تفسیر با او موافقت کرده‌است ، وآن اینکه : معلوم نیست که بعضی از قوای نفس مفارق از بدن نباشد همچنانکه بعضی ازقوای ملاح مستقل ازکشتی‌است.

۲

< توجیه تعریف نفس >

چون اموری که صراحت دارد و بیشتر می‌تواند متعلّق شناسائی منطقی قرار گیرد ازاموری ناشی می‌شود که به‌خودی خود مبهم‌است ولیکن در نظر ما وضوح بیشتری دارد، باید بکوشیم که مطالعهٔ نفس را لااقلّ به‌همین روش دوباره ازسر بگیریم[1]. زیرا قولی که مبیّن تعریف‌است نه‌تنها باید، مانند اغلب تعاریف،ازآنچه درواقع هست حکایت کند، بلکه باید مشتمل برعلّت باشد وآن را نیز روشن سازد[2]. درواقع،تعاریف، برحسب معمول، تنها به‌صورت نتایج بیان می‌گردد[3]. مثلاً، تربیع چیست؟<به‌عقیدهٔ

۱) اشیاء جزئی که متعلق احساس‌است کمتر می‌تواند متعلق علم قرار گیرد، و به همین سبب از لحاظ منطقی‌مبهم‌است،ولیکن درنظرما این‌قبیل‌اشیاء، یعنی محسوسات، وضوح بیشتری‌دارد؛ امور کلی بیشتر متعلق علم‌قرارمی گیرد، به همین‌سبب از لحاظ منطقی‌صریح است، ولیکن درنظر ما وضوح کمتری‌دارد. به عقیدهٔ ارسطو دستهٔ دوم ناشی از دستهٔ اول‌است یعنی کلیاتی که متعلق معرفت منطقی‌است، از جزئیاتی که متعلق احساس‌است، برمی‌آید، و به همین سبب این‌اصل باید درمطالعهٔ نفس نیز مورد اعتناء باشد.

۲) یعنی‌نه‌تنها جواب «چگونه» را، بلکه جواب «چرا» را هم‌بدهد (آنالوطیقای دوم، ۹۳ الف‌۱۷).

۳) حد وسط درقیاس اقترانی موجب این می‌شود که دو حد اکبر و اصغر باهمدیگر اقتران یابد وتشکیل‌نتیجه‌را بدهد؛ پس می‌توان گفت حد وسط علت‌است و نتیجهٔ حاصله معلول آنست. کسانی که اشیاء را با مادهٔ آنها

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

عامه> تربیع اینست که شکل قائم الزّوایای متساوی الاضلاعی معادل با شکل قائم الزّوایای مستطیل مفروض ساخته شود. امّا چنین تعریفی فقط تعبیر نتیجه‌است. برعکس، هرگاه بگوئیم که، تربیع عبارت ازکشف حدّ وسطی‌است، [چنین تعریفی] بیان علّتِ شیٔ معرّف‌است[1].

۲۰ پس بحث خودرا مبتنی براین می‌کنیم که، جاندار ازبی‌جان بوسیلهٔ حیات متمایز است[2]. امّا کلمهٔ «حیات» معانی متعدّد می‌پذیرد، و همین‌قدر

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

تعریف می‌کنند، تعریف آنان، چیزی جز بیان نتایج حاصله ازمقدمات که حد وسط در آنها حذف گردیده‌است، نیست؛ یعنی درواقع تعریف را با بیان نتیجه بعمل می‌آورند نه با بیان علت.

۱) رجوع شود به مابعدالطبیعه کتاب آلفا ۹۸۶ الف ۲۶. تربیع Quadrature عبارت ازاینست که مساحت سطح مفروضی باسربع‌متعادل باشد، ودر اینجا اشاره به‌تربیع مستطیل است که، اگر بخواهیم مربعی‌مساوی‌بامستطیل مفروض به‌دست آوریم، باید مقداری را پیدا کنیم که حد اوسط در بین دوضلع مستطیل باشد، بطوریکه هرگاه ضلع مربع را a وضلعین مستطیل را b و c فرض کنیم، چون رابطهٔ $bc=a^2$ یا $\frac{a}{c}=\frac{b}{a}$ برقرار می‌شود، از اینجا مقدار ضلع مربع که حد اوسط در بین ضلعین مستطیل است به‌دست می‌آید. پس اگرتعریف حقیقی تربیع را بخواهیم باید بگوئیم که آن عبارت از کشف حد وسط در بین دوضلع مستطیل است وبدین ترتیب، علاوه بر بیان‌نتیجه، علت حصول نتیجه‌را نیز ذکر نموده‌ایم.

۲) ارسطو در تعریف حیات گفته‌است که، حیات عبارت از این خاصیت

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

کافی است که یکی از این معانی در موضوعی تحقّق یابد تا بتوانیم آن‌را ذی‌حیات بنامیم: خواه این معنی، مثلاً، عقل، احساس، حرکت و سکون مکانی باشد،
۲۵ یا اینکه حرکتِ تغذّی و ذبول و نموّ[1]. — از همین روست که تمام نباتات چنان می‌نماید که دارای حیات باشند، زیرا که بنظر می‌رسد که، در واقع، در آنها قوّه‌ای و مبدأی باشد که، بر اثر آن، در جهات مکانی متضادّ قبول نموّ و ذبول می‌نمایند، و نموّ آنها چنان نیست که تنها به‌سوی بالا باشد، نه به‌سوی پائین، بلکه در این هر دو جهت نموّ می‌کنند؛ و از تمام اطراف متزایداً
۳۰ انبساط می‌یابند و مادام که قادر به‌جذب غذا باشند زندگی آنها دوام دارد.— این قوّه می‌تواند از قوای دیگر جدا شود، اگرچه قوای دیگر، لااقلّ در موجودات فناپذیر، نمی‌تواند از آن جدائی پذیرد. این امر در نباتات آشکار

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

است که تغذی و نمو و ذبول شیء بوسیلهٔ خود آن باشد. ودر اینجا می‌خواهد قوای مختلف نفس را از پائین به‌بالا از نظر بگذراند، و بگوید که، بعضی از موجودات جز قوهٔ غاذیه ندارند، و در بعض دیگر لامسه، و بالاخره دربعض دیگر قوای عالی‌تر، بدان افزوده می‌شود.

---

۱) اگر به‌دقت سخن گوئیم باید اقرار کنیم که ارسطو وقتی که می‌گوید، حتی تحقق یکی از معانی کلمهٔ حیات در یکی از موجودات، برای اینکه آن‌را ذی حیات بدانیم کافی‌است، منظور او ازاین معانی فقط عمل تغذی است، و ذکر مدارج دیگر حیات از قبیل عقل و احساس و غیره دلیل بر مسامحهٔ اوست، زیرا که تحقق هرکدام ازاین معانی در یکی از موجودات مستلزم تحقق معانی پست‌تر نیز می‌باشد.

است ، زیرا که هیچ کدام ازقوای دیگرنفس به‌آنها تعلّق ندارد.

پس حیات داشتن تمام موجودات زنده[1] مبتنی براین اصل[2] است.

۴۱۳ ب

امّا درمورد حیوان، احساس است که مبنای ساختمان آلی آن است. زیرا که،
حتّی موجوداتی که حرکت نمی‌کنند[3] وجابجا نمی‌شوند، ازهمان لحظه‌ای که
دارای احساسند ، نه تنها موجود زنده ، بلکه حیوان نام می‌گیرند. —
اینک [گوئیم که] ، در بین احساسات مختلف ، احساسی وجود دارد که ۵
پیش ازهمهٔ آنها به‌تمام حیوانات تعلّق می‌جوید، وآن لامسه است. هم‌چنانکه
قوّهٔ غاذیه می‌تواند ازحسّ لامسه وهراحساس دیگری جدائی پذیرد، لامسه
نیز می‌تواند از حواسّ دیگرجدا شود[4] (منظورما از قوّهٔ غاذیه آن قسمت
از نفس است که نباتات در آن سهیم است. حیوانات نیز پیداست که همگی
حس لامسه دارند). امّا راجع به‌اینکه بچه‌دلیل درهریک ازموارد چنین است،
بعداً سخن خواهیم گفت[5]. ۱۰

فعلاً ، همین قدر کافی است بگوئیم که نفس اصل قوائی است که بیان
کرده‌ایم، و باهمان قوا، یعنی باقوای محرّکه ، حسّاسه ، ناطقه ، وباحرکت
تعریف می‌گردد. — امّا [باید دید که] آیا هریک ازاین قوا نفسی دیگراست

---

۱) منظور از موجودات زنده حیوانات ونباتات بطور کلی است.

۲) یعنی قوهٔ غاذیه.

۳) البته منظور فقط حرکت اینی یا انتقال است.

۴) چنانکه درحیوانات پست چنین است.

۵) رجوع شود به همین کتاب ۴۳۴ ب ۱۰ . واین دلیل که درآن موضع اقامه خواهد شد جنبهٔ غائی دارد.

یا فقط جزئی از نفس است ، و اگر جزئی از آن باشد ، آیا این جزء فقط از لحاظ منطقی می‌تواند مستقل باشد ، یا استقلال مکانی نیز دارد[۱] ؟ درمورد بعضی از آنها دریافتن راه حل[۲] دشوار نیست ، امّا ، درمورد بعض دیگر ، اشکال پیش می‌آید. آنچه در نباتات بوقوع می‌رسد که بعضی از آنها ، چون تقطیع شود ، اگرچه اجزاء آنها از همدیگر جدا شده باشد، آشکارا به حیات خود ادامه می‌دهد (و این مقتضی آن است که نفسی که در آنها قرار دارد در هر نباتی از لحاظ فعل واحد و از لحاظ قوّه متعدّد باشد) ، ظهور آن را در انواع دیگر نفس[۳] ، مثلاً ، در حشراتی که قطعه قطعه گردیده است ، نیز می‌بینیم. هر یک از این قطعات دارای احساس و حرکت انتقالی است ، و چون دارای

۱) اینک ارسطو می‌خواهد رابطهٔ قوای مختلف را با یکدیگر بیان کند. منظور از استقلال مکانی استقلال واقعی است.

۲) ادراک این مطلب که تغایر قوای نفس از یکدیگر فقط از لحاظ منطقی است ، نه اینکه استقلال واقعی و مکانی برای هر یک از آنها باشد ، درمورد قوای پست آسان است ، ولیکن تطبیق آن برعقل و حل مسألهٔ استقلال عقل قرین صعوبت می‌باشد.

۳) اصل قول ارسطو در این مورد «فصول دیگر نفس» است یعنی صفات ممیز انواع مختلف نفس. و منظور او این است که آنچه در قوهٔ غاذیهٔ نباتات جاری بود عیناً در قوهٔ حساسه و قوهٔ محرکهٔ حیوانات حلقوی Annelés نیز جاری است و تجربهٔ مذکور در متن حاکی از آن است که ، هم در نباتات و هم در حیوانات ، این قوا در اجزاء معینی از بدن متمکن نیست ، بلکه در تمام ساختمان آلی بدن منتشر است.

احساس است ، تخیّل[۱] وشوق را نیز داراست ، زیرا که هرجا که احساس باشد الم و لذّت نیز هست ، وهرجا که الم و لذّت باشد ناچار شهوت نیز وجود دارد. — امّا در آنچه مربوط به‌عقل و قوّهٔ نظریّه‌است هنوزچیزی ۲۵ آشکارنیست: مع‌ذلک چنان بنظرمی‌رسد که آن جنس دیگری‌ازنفس‌باشد[۲] وتنها آن بتواند جدا از بدن وجود داشته باشد، برهمان قیاس که شیء ازلی از شیء فسادپذیرجدا می‌گردد. — درباب اجزاء دیگرنفس، ازآنچه گذشت بوضوح می‌پیوندد که آنها را ، به‌طریقی که بعضی ازفیلسوفان[۳] ادّعا می‌کنند ، مفارق نمی‌توان دانست؛ بااینکه از لحاظ منطقی [وبرحسب مفهوم] بدیهی است که متمایز و جدا از یکدیگراست[۴]. درواقع ماهیّت قوّهٔ احساس با ماهیّت قوّهٔ ظنّ متفاوت‌است[۵]، زیرا که عمل احساس غیراز عمل ظنّ است، و ۳۰

۱) تخیل Imagination در ترجمهٔ Fantasia است که می‌توان ازآن به‌تصور Représentation نیز تعبیرکرد. تمام حیوانات، حتی جانوران پست‌و همچنین قطعات جدا شده ازآنها ، چون حیات دارند، دارای تخیل مبهمی که حاصل از دوام احساس درآنهاست می‌باشند.

۲) این جمله را می‌توان به‌دوصورت ترجمه کرد: ۱- همین که درمتن این ترجمه آمده‌است واین صورت را هیکس و تریکو ترجیح داده‌اند. ۲- چنان بنظر می‌رسد که آن جنسی از وجود باشد که بانفس مختلف است. و این ترجمه را نوینس اختیارکرده‌است (حاشیهٔ ۳۱ از صفحهٔ ۲۷٤ از کتاب تحول علم نفس درآثار ارسطو) . (م.)

۳) رجوع شود به‌رسالهٔ طیماوس ٦۹ د.

٤) بنابرین قوای مختلف نفس نمی‌تواند درمکان ازیکدیگر جدا شود و تمایز آنها فقط جنبهٔ منطقی دارد.

٥) علت اینکه ارسطو ظن را غیر از احساس می‌داند این است که قوهٔ ظن جزئی از قوهٔ عاقله است (به‌تفسیر سن‌طماس) .

۴۱۴ الف

همین‌طور است حال هر کدام از قوای دیگری که قبلاً مذکور شد. — بعلاوه، بعضی از حیوانات دارای تمام این قواست، بعض دیگر تنها بعضی از آنها را واجداست، وبالأخره بعض دیگر یک قوّه را بیشتر دارا نیست (وهمین است که فصل ممیّز حیوانات از یکدیگر می‌شود.) امّا اینکه بچه‌دلیل چنین است، مطلبی است که بعداً تحقیق می‌کنیم[۱]. درمورد احساسات نیز تقریباً همین‌طور است: بعضی از حیوانات تمام آنها را و بعض دیگر تنها بعضی ازآنهارا، وبالأخره بعض دیگرتنها یک احساس را، که لازم‌ترین آنهاست، دارند، وآن حسّ لامسه است.

امّا اصطلاح «آنچه بوسیلهٔ آن زنده‌ایم و ادراک می‌کنیم» [۲]

۱) کتاب سوم فصل دوازدهم و سیزدهم و همچنین اعضاء حیوانات ۶۸۷ الف۲.

۲) این اصطلاح: «آنچه بوسیلهٔ آن زنده‌ایم» یا می‌تواند به‌معنی صورت باشد، (مانند علم که کمال نفس است) یاسلامت (که کمال جزئی ازبدن یاحتی کمال سرتاسر بدن است) و یا می‌تواند به‌معنی ماده و حامل باشد (مثل نفس که قوهٔ علم را دارد یا بدن که قوه تندرستی را دارا است). اما این اصطلاح را که: «آنچه بوسیلهٔ آن‌زنده‌ایم» باید به‌معنی‌صورت، که معنی‌اولی‌و اصلی‌است بگیریم، نه به‌معنی ماده وحامل؛ به همان‌ترتیب که «آنچه بوسیلهٔ آن می‌شناسیم» و «آنچه بوسیلهٔ آن درحال سلامتیم» همان علم‌وسلامت‌است. پس‌نفس چیزی است که بوسیلهٔ آن زنده‌ایم، و بنابراین، نفس علت اولیهٔ حیات یعنی صورت حیات‌است. آنچه بعدازسطر ۱۱ بین هلالین قرارگرفته‌است جواب ایراد مقدری است، وآن اینکه تشبیه علم و سلامت به نفس موجه نیست، زیرا که علم و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

به‌دومعنی می‌آید. مثل «آنچه بوسیلهٔ آن می‌شناسیم»، که اصطلاح دیگری است که گاهی مفید معنی علم‌است، و گاهی مفید معنی نفس (زیرا که شناختن را به‌اختلاف موارد به‌یکی‌ازاین‌دو حدّ اطلاق می‌کنیم)؛ وازهمان قبیل‌است اصطلاحِ «آنچه بوسیلهٔ آن ما درحال سلامتیم» که گاهی معنی سلامت می‌دهد، و گاهی جزء معیّنی ازبدن را می‌رساند، و گاهی حتّی به‌معنی سرتاسر بدن‌است. ولیکن در تمام این مثالها، می‌توان گفت که، علم وسلامت شکل یاصورت یا مفهوم و یافعلیّت برای موضوعی‌است‌که می‌تواند درموردی علم و درمورد دیگرسلامت را بپذیرد (زیرا چنین بنظر می‌رسد که فعل فاعل درقابل، یعنی درآنچه وضع را حمل می‌نماید، تحقّق می‌پذیرد). ازطرف دیگر، نفس، به‌معنی نخستین، چیزی‌است‌که مابوسیلهٔ آن حیات داریم و ادراك می‌کنیم و می‌اندیشیم: ازاینجا نتیجه می‌شود که نفس مفهوم و صورت‌است نه مادّه وحامل. — در واقع[۱]، جوهر، چنانکه گفتیم[۲]، به‌سه معنی می‌آید که یکی‌ازآنها صورت، دیگری مادّه، ودیگری

بقیه حاشیه از صفحهٔ قبل

سلامت مثل نفس درموضوع قرار ندارد بلکه در پیش استاد و طبیب‌است. ارسطو در جواب می‌گوید که صورت همیشه قبلا درفاعل وجود دارد، ولیکن فعل فاعل در قابل‌است، همان طور که فعل محرك درمتحرك‌است. و چون صورت یک‌بار درقابل تحقق یافت، دیگران قابل‌را بنام ماده نمی‌نامند، بلکه نام همین صورت را به‌آن می‌دهند.

۱) می‌توانیم از اینجا به بعد را استدلال تازه‌ای بدانیم، نه دنبالهٔ استدلال پیشین.

۲) ۴۱۲ الف۶.

شیء مرکّب از هردواست ، ودراین شیء مادّه قوّه‌است و صورت کمال.
از طرف دیگر ، چون ، دراینجا ، موجود زنده‌است که مرکّب از مادّه و
صورت‌است ، جسم نمی‌تواند کمال نفس باشد، بلکه نفس است که کمال
جسمی با طبیعت معیّنی‌است[1] درنتیجه ، بعضی از متفکّران کاملاً حقّ
۲۰ داشته‌اند که بگویند[2] که نفس نه بدون بدن می‌تواند باشد و نه خود بدن:
زیرا که نفس بدن نیست ، بلکه چیزی ازبدن‌است. وبه‌همین دلیل‌است که
دربدنی‌است ودربدنی باطبیعت معیّنی‌است[3]،[البتّه] نه‌بدانسان که‌پیشینیان
ما[4] آن را منضمّ به بدن می‌شمردند، بی‌آنکه این بدن را از حیث طبیعت و
کیفیّت به‌هیچ‌گونه قیدی مقیّد سازند ، بااینکه پیداست که هرچیزی‌قابل
۲۵ آن نیست که بتواند هرچیزی را بپذیرد. وانگهی استدلال نیز به‌همین نتیجه

---

۱) خلاصهٔ استدلال ارسطو این‌است که شیء متعین مرکب از صورت‌و
ماده‌است ، موجود زنده نیز شیء متعینی‌است که مرکب از نفس و بدن‌است ،
و چون در این شیء مرکب نفس بمنزلهٔ صورت‌است (واین مطلب ازآنچه در
بالا(۴۱۴ الف۱۳) گفتیم برآمد) لازم می‌آید که نفس صورت بدن باشد، وبدن
نمی‌تواند صورت نفس تلقی‌شود ؛ و منظور ازجسمی باطبیعت معین جسم‌طبیعی
آلی است .

۲) منظور ارسطو ازاین متفکران معلوم نیست که کیستند.

۳) به‌طبیعت این بدن درسطر ۲۸ اشاره شده‌است.

۴) منظور اتباع فیثاغورسند (۴۰۸ ب۱۳)- ارسطو می گوید که فلان
نفس اختصاص به‌فلان بدن دارد. نفس انسان نمی‌تواند مثلا در بدن حیوانی
جای گیرد وهمچنین نمی‌تواند متوالیاً به‌قالب افراد مختلف انسان درآید.

منجر می‌شود[۱] : کمال هرشیء طبیعةً درچیزی که بالقوّه همان شیء است ، یا به‌عبارت دیگر، درمادّهٔ خاصّ آن شیء ، بظهور می‌رسد. — بنابراین، از آنچه گفتیم واضح می‌شود که نفس کمالی معیّن و صورتی ازچیزی‌است که قوّهٔ این را دارد که طبیعتی معیّن داشته باشد.

۱) یعنی استدلال در اینجا با آنچه ما بیان داشته‌ایم مطابقت دارد. اصولا صورتی جز درموضوعی که بالقوه آن صورت‌را درخود دارد تحقق نمی‌یابد پس نفس صورت جسمی‌است که دارای طبیعت خاصی است یعنی قابل برای تحقق آن صورت‌است.

۳

< قوای نفس در موجودات زندهٔ مختلف >

از قوای نفس، آنها که مذکور آمد همگی، چنانکه گفتیم[۱]، به بعضی از موجودات تعلّق دارد. بعض دیگر از موجودات جز چند تا از آنها را دارا (۳۰) نیستند، بالأخره بعض دیگر تنها یکی از آنها را دارند. قوائی که برشمردیم قوّهٔ غاذیه و قوّهٔ شوقیّه و قوّهٔ حسّاسه و قوّهٔ محرّکه (یعنی محرّك به حرکت مکانی) و قوّهٔ ناطقه است. ــ نبات جز قوّهٔ غاذیه ندارد؛ بعضی از موجودات دیگر (۴۱۴ ب) این قوّه را بعلاوهٔ قوّهٔ حسّاسه واجداست و، چون قوّهٔ حسّاسه دارد، قوّهٔ شوقیّه را نیز دارا است. زیرا که شهوت و جرأت و اراده از [انواع] شوق است[۲]؛ امّا حیوانات، همگی، لااقلّ یکی از حواسّ، یعنی حسّ لامسه، را دارا هستند، و آنجا که احساس باشد، لذّت والم، و آنچه موجب لذّت والم می‌گردد، نیز هست؛ و موجوداتی که دارای این حالاتند شهوت (۵) نیز دارند. زیرا که شهوت شوق به شیء مطبوع است. ــ بعلاوه[۳]، تمام

---

۱) رجوع شود به ۴۱۳ الف ۳۱ و ۴۱۳ ب ۳۲.

۲) منظور این است که شوق نسبت به شهوت و جرأت و اراده جنس است و چون احساس، بنا به استدلالی که ارسطو می‌کند، هیچ وقت بدون شهوت نیست، بطریق اولی بدون شوق نیز، که جنس آن بشمار می‌رود، نمی‌تواند بود.

۳) ارسطو ابتدا بیان کرد که تمام حیوانات لااقل حس لامسه را دارند واحساس همیشه مقارن بالذت والم است، اینک می‌خواهد نشان دهد که لامسه چگونه برای ادراك و تحصیل غذا بکار می‌رود.

حیوانات احساس غذا دارند ، زیرا که لامسه حسّ غذااست. در واقع ، ازاشیاء خشک‌وتر وگرم وسرد منحصراً غذای تمام حیوانات قوام می‌گیرد (و این کیفیّات با لامسه محسوس می‌شود ، درصورتی که محسوسات دیگرچنین نیست، مگربالعرض[۱]، زیرا که صوت ورنگ وبوی هیچ‌گونه مددی به عمل تغذّی نمی‌رسانند؛ راجع به طعم باید گفت که آن نیز یکی از کیفیّات ملموس‌است[۲]. امّا گرسنگی‌وتشنگی‌شهوت‌است،گرسنگی شهوت به‌خشک وگرم‌است وتشنگی شهوت به سرد وتر؛ وطعم را می‌توان گفت که چاشنی این کیفیّات‌است. این نکات را[۳] بعداً روشن خواهیم کرد؛ اکنون همین قدر کافی است بگوئیم که حیواناتی[۴] که دارای لامسه‌اند ، شوق نیز بدانها تعلّق می‌گیرد. امّا این مسأله که آیا تخیّل[نیز] دارند مشکوک‌است و بعداً مورد تحقیق واقع خواهد شد[۵]. — به‌بعضی‌ازحیوانات ، علاوه براینها،

۱) تفسیر اسکندر افرودیسی، که بعضی از مفسرین جدید مثل هیکس نیز آن را پذیرفته‌اند ، راجع به‌این مقال چنین‌است که ، خشک و تر و گرم و سرد اولین اضداداست و بقیهٔ اضداد ازآنها مشتق ومتفرع است ، واینها متعلق ادراکات فطری‌لامسه‌است درصورتی که کیفیات دیگرمتعلق‌ادراکات‌اکتسابی این‌حس اصلی‌است. اماتفسیر سیمپلیکیوس وسن‌طماس که‌مورد قبول رودیه است اینکه، اشیائی که متعلق ادراک سایر حواس‌است نمی‌تواند حیوانات را تغذیه کند مگر بالعرض .

۲) و بهمین‌سبب که ملموس‌است می‌تواند مغذّی باشد.

۳) یعنی مسائل مربوط به‌طعم‌ها و غذاهارا .

۴) حیوان دراینجا به‌معنی اعم خود که موجود زنده باشد آمده‌است ، زیراکه حیوانات به‌معنی اخص همگی دارای حس لامسه‌اند.

۵) ۴۳۳ب۳۱ به‌بعد.

قوّهٔ حرکت مکانی تعلّق می‌گیرد، بعضی‌دیگر قوّهٔ ناطقه وعقل[۱] نیزدارند، مثل انسان وهرموجود زندهٔ دیگری که طبیعتی مشابه با انسان یا برتراز او داشته باشد، برفرض اینکه چنین شیئی موجود باشد.

بنابرین، واضح‌است[۲] که اگرمفهوم مشترکی برای نفس‌باشد، جز به‌همان ترتیب که مفهومی برای شکل وجود دارد نمی‌تواند بود. زیرا که ۲۰ دراین مورد، شکلی خارج ازمثلّث و اشکالی که با آن متتالی‌است[۳] نیست،

۱) به‌عبارت دیگر عقل نطقی و شهودی.

۲) ازاینجا تاآخرفصل ارسطو مسأله‌ای را که یکبارقبلا شرح داده بود (۴۰۲ ب ۵. و ایضاً رجوع شود به حاشیهٔ همان فقره) طرح می‌کند وآن این است که‌آیا می‌توان تعریفی‌برای‌جنس نفس بعمل‌آورد که‌شامل تمام‌انواع نفوس باشد؟ ارسطو چنین تعریفی را ممکن نمی‌داند، زیرا که اشیائی مانند نفوس که نسبت به‌یکدیگر تقدم و تأخر دارد تعریف مشترك نمی‌پذیرد. عیناً مثل اشکال هندسی که نمی‌توان شکلی را تصورکرد که خارج‌ازانواع مختلف خود بوده ونسبت بآنها درحکم جنس باشد و تعریف آن را قابل تطبیق برهمهٔ‌این انواع توان دانست. همان‌طورکه شکل هندسی مفروض بالقوه در شکلی که‌تالی آن‌است محوی‌است (مثلا مثلث در چهارضلعی و چهارضلعی درپنج‌ضلعی‌مندرج است)، به‌همین‌ترتیب، فلان قوهٔ سافلهٔ نفس بالقوه درقوه‌ای که تالی‌آن‌است مندرج‌است، مثلا قوهٔ غاذیه درضمن قوهٔ حساسه وقوهٔ حساسه درضمن قوهٔ ناطقه وجود دارد و الی آخر. پس نباید به‌مطالعهٔ نفس بطورکلی پرداخت، بلکه به مطالعهٔ هرقسمتی از آن در نوع مفروضی از موجودات زنده باید توجه داشت، و ضمناً فراموش نباید کرد که قوهٔ فروتر می‌تواند درقوهٔ برتر وجود داشته باشد نه‌بالعکس.

۳) یعنی اشکال مستقیمة‌الخطوط که از مثلث تشکیل می‌یابد ولی ساختمان آنها ترکیب و تعقید بیشتری دارد مانند چهارضلعی و پنج ضلعی و شش‌ضلعی...(نه اشکال مستدیر).

ودرموردی که محلّ بحث ماست نیز، نفسی خارج ازنفوسی که برشمرده‌ایم وجود ندارد. مع‌ذلک اشکال خود می‌تواند تابع مفهوم مشترکی که برهمهٔ آنها شامل آید قرار گیرد؛ امّا، بالعکس، این مفهوم مشترك اختصاصاً برهیچ یک ازآنها منطبق نخواهد بود. همین‌طوراست در باب نفوسی که برشمرده‌ایم. پس مضحک‌است اگر، درفوق این‌اشیاء[1] واشیاء دیگر[2]، تعریف مشترکی که اختصاص به‌هیچ‌واقعیّتی‌نداشته باشد، بجوئیم، وباصرف نظرازچنین تعریفی، به‌خاصّه و به‌نوع سافل[3] نپردازیم؛ وضع نفس‌نیز کاملاً مشابه با وضع اشکال‌است: در واقع، هم در اشکال و هم درموجودات جاندار، همیشه مقدّم بالقوّه درتالی‌خود مندرج‌است: مثلاً، مثلّث درمربّع محوی‌است، و نفس غاذیه مشمول نفس حسّاسه‌است. درنتیجه درمورد هرطبقه از موجودات، باید دید که چه نوعی ازنفس بدان تعلّق دارد، مثلاً، نفس نبات یا نفس انسان یا نفس حیوان چیست. — امّا این‌گونه تتالی را درنفوس بچه وجهی می‌توان تبیین کرد: این‌است آنچه باید مورد تحقیق قرارگیرد[4]. درواقع، بدون نفس غاذیه نفس‌حسّاسه وجود ندارد،

۲۵ ۳۰ ۴۱۵ب

۱) یعنی اشکال یا نفوس.

۲) درفوق اشیاء دیگر یعنی اجناس مختلف حیوانات که این استدلال برآنها نیز قابل تطبیق‌است.

۳) درمتن کتاب نوع نامنقسم آمده و منظور ازآن نوع سافل‌است که قابل انقسام به‌جنس و فصل نیست، یعنی انسان را نمی‌توان جنسی برای افراد انسان تصور کرد. اصطلاح نامنقسم گاهی در زبان ارسطو به‌معنی فرد نیز می‌آید.

۴) رجوع شود به‌همین کتاب نفس، فصل‌دوازدهم‌وفصل سیزدهم از

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

درصورتی که نفس غاذیه جدا ازنفس حسّاسه ، درنباتات ، موجوداست.
بهمین ترتیب، بدون لامسه هیچ گونه حسّ دیگری وجود ندارد، درصورتی که
لامسه بدون حواسّ دیگر موجوداست ، زیرا که بسیاری از حیوانات
نه بینائی دارند ، نه شنوائی ونه بویائی. بعلاوه ، دربین موجودات حسّاس،
بعضی قوّهٔ حرکت مکانی دارند، وبعض دیگر دارای این حرکت نیستند.
درآخرین مرحله ، بعضی ازحیوانات ، یعنی عدّهٔ کمی ازآنها، ازاستدلال و
فکر برخوردارند ، زیرا که از موجودات فساد پذیر آنها که از استدلال
بهره‌ورند قوای دیگررا نیز دارند ، درصورتی که آنها که یکی ازاین قوای
دیگررا (هر کدام را که فرض کنیم) دارند همگی دارای استدلال نیستند:
بالعکس ، بعضی حتّی تخیّل نیز ندارند، و بعض دیگرتنها بدان زنده‌اند[1]
امّا آنچه به‌روح نظری مربوطاست[2] مسألهٔ دیگری‌است[3].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

دفتر سوم. و در آنجا خواهیم دید که وجود سلسلهٔ مراتب در بین نفوس از لحاظ غایی تبیین می گردد یعنی چون موجودات ازلحاظ غایتی بوجود آمده‌است لذا بسوی آن نیز توجه دارد... ضمناً رجوع شود به کتاب لاندا ازمابعدالطبیعه فصل دهم ۱۰۷۵ الف ۱۶ تا ۲۴ .

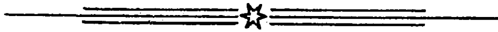
---

۱) یعنی تنها باتخیل زنده‌اند بدون اینکه استدلال داشته باشند.

۲) Esprit théorétique که آن‌را می‌توان عقل نظری یانفس عالمه نیز نامید، در مقابل عقل عملی یانفس عامله (م.)

۳) رجوع شود به دفتر سوم نفس ۴ تا ۸ .

پس بدین ترتیب ، واضح است که اگر درباب هریک از این انواع نفس به اختصاص سخن گوئیم هراینه اخصّ طرق را در سخن گفتن از نفس بکار بسته باشیم .



۴

< قوهٔ نباتی یا قوهٔ غاذیه>

چون قصد آن‌را داشته‌باشیم که دربارهٔ قوای مختلف نفس تحقیق نمائیم،
۱۵ واجب‌است که ابتدا ذات هریک از آنها را معلوم سازیم، و بعدازان،
به‌همین‌نحو، به‌پژوهش دربارهٔ خصوصیّات عرضی و سایر اوصاف آنها
بپردازیم[۱]. امّا اگر تعریف هرکدام ازاین قوا، مثلاً، تعریف قوهٔ عقلیّه،
یا قوّهٔ حسّاسه، یا قوّهٔ غاذیه، لازم باشد، قبل ازان باید مقرّرشود که
فعل تفکّر یا فعل احساس چیست، زیرا که افعال و اعمال تقدّم منطقی
۲۰ برقوا دارد[۲]. وهرگاه چنین باشد، چون قبل ازاین افعال باید امور متقابل

---

۱) دراین جمله منظور از خصوصیات عرضی، اعراضی‌است که از ذات خود موضوع متفرع می‌شود، و یا به‌عبارت دیگر، اعراض ذاتی‌است، ومنظور ازسایراوصاف شاید اعراض غیر ذاتی‌باشد که بعداً برموضوع عارض می‌گردد، مثل بیماری وغیره. بااینکه دراین تفسیر اشکالی پیش می‌آید، وآن اینکه، علم به‌معنی ارسطوئی خود چگونه می‌تواند به صفات عرضی غیرذاتی تعلق گیرد. تعبیری که «به‌همین‌نحو» ترجمه شده‌است شاید بهتر بود که «از روی آن» یا «با ابتنای بدان» ترجمه شود، تامفیداین‌معنی باشد که شناختن خصوصیات ذاتی باید مبتنی برشناخت خود ذات باشد.

۲) یعنی افعال و اعمال نفس را که امور واقعی‌است بیشتر وآشکارتر ازقوای آن می‌توان پذیرفت و شناخت، وازاین جهت آن افعال براین قوا مقدم‌است. علاوه براین می‌دانیم که فعل برقوه تقدم جوهری نیز دارد.

با آنهـا را نیز مطالعه کرد، ما ازهمین امور بحث را آغاز می کنیم: و از امور متقابل منظورم غذا و شیء محسوس وامرمعقول است[1]. پس ما نخست باید از غذا و تولید مثل[2] سخن گوئیم.

امّا[3] نفس غاذیه به‌موجودات ذی روح دیگرغیرازانسان نیز تعلّق دارد، واوّلین و مشترك‌ترین قوای نفس است، و به‌وساطت این قوّه است که حیات به‌همهٔ موجودات تعلّق می گیرد. اعمال آن تولید مثل وصرف غذاست ۲۵ زیراکه طبیعی‌ترین قوا برای هرموجود زنده‌ای که به کمال رسیده‌است[4] و جزء موجودات ناقص نیست[5]، یاتولید مثل خودبخودی ندارد، این‌است که موجود دیگری مشابه خود ایجاد کند، حیوان حیوانی را، و نبات نباتی را

۱) خلاصهٔ استدلال ارسطو این‌است که قبل ازمطالعهٔ قوای نفس باید افعال نفس را که ظهورات آن قواست وتقدم منطقی برآنها دارد مطالعه کنیم، اما قبل از مطالعهٔ افعال نفس مطالعهٔ مواردتعلق آنهـا، باز بهمان دلیل که تقدم منطقی دارد، لازم می‌آید. یعنی ابتـدا باید خود غذا وبعد ازآن عمل تغذی و بالاخره قوهٔ غاذیـه شناخته شود، یا ابتدا باید امر محسوس و بعداً عمل احساس و بالاخره قوهٔ حساسه شناخته شود، و همچنین امر معقول و عمل تفکر و قوهٔ عاقله.

۲) این دو قوه قوای نفس نباتی‌است، و ظهورات غریزهٔ بقای نفس و غریزهٔ بقای نوع است.

۳) اینک مطالعهٔ قوهٔ غاذیه.

٤) یعنی به کمال رشدو بلوغ طبیعی خود رسیده‌است، مثل انسان‌بالغ نسبت به کودك.

٥) موجودات ناقص مثل زن نسبت به‌مرد یا مثل موجودات عجیب-الخلقه که درحد اکثر نقص‌قرار دارد.

۴۱۵ ب [بوجودآورد]، تادرحدود امکان از ابدیّت والهیّت بهره‌مندگردد. زیراکه آنچه مورد اشتیاق همهٔ موجودات وغایت فعّالیّت طبیعی آنهاست همین است. امّا کلمهٔ «غایت» به‌دومعنی می‌آید[1]: ازیک طرف، خود نهایت است، و ازطرف دیگر موجودی‌است که این نهایت غایتی برای آن‌است. وچون برای فرد ممتنع است که از ابدیّت والهیّت علی‌الاتّصال بهره‌مند شود، زیراکه هیچ موجود فساد پذیری نمی‌تواند همیشه همان باشد [که بود] و وحدت ۵ عددی خود را محفوظ دارد، هرموجودی فقط تااندازه‌ای که می‌تواند ازآن بهره برمی‌گیرد، یکی بیشتر و یکی کمتر. وبدین‌ترتیب، نه به‌عین‌خود، بلکه به‌شبه خود، باقی می‌ماند، ووحدت آن، نه ازلحاظ عددی، بلکه ازلحاظ نوعی، [محفوظ می‌شود][2].

نفس علّت و اصل موجود زنده‌است[3]. الفاظ «علّت» و«اصل» به معانی متعدّد می‌آید[4]، امّا نفس، به‌هریک ازاین سه وجهی که ما تعیین

۱) اول غایت به‌معنی نهایت مثل نیک‌بختی، دوم غایت به معنی موجودی که این نهایت برای اوست، مثلا مانند سقراط که نیک بختی به‌قیاس با او ملحوظ می‌شود (به‌تعبیر اسلامیان: ماالیه الحرکه ومالاجله الحرکه. م) رجوع شود به‌مابعدالطبیعه کتاب آلفا ۱۰۷۲ب۲.)

۲) ارسطو درموارد متعدد از آثارخود بدین‌نتیجه رسیده‌است: (کتاب کون و فساد: ۳۳۶ب۳۰ و کتاب تکون حیوانات ۷۳۱ ب۳۱).

۳) ازاینجا تا ۴۱۶الف۱۸ جملهٔ معترضه‌ایست که موضوع اصلی ومهم این فصل را که بحث راجع به‌نفس نباتی‌است قطع می‌کند، چه در این قطعه ارسطو از تمام قوای نفس سخن می‌گوید.

۴) علت و اصل را عملا مترادف با یکدیگر می‌آورد. راجع به‌معانی

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

کرده‌ایم، علّت است و در واقع، [هم] اصل حرکت است، [هم] غایت است و ۱۰
[هم] جوهر صوری برای اجسام جانداری است که نفس علّت آنهاست. —
امّا اینکه نفس علّت به معنی جوهر صوری است واضح است، زیرا که
علّت وجود تمام اشیاء جوهر صوری آنهاست، امّا در تمام موجودات زنده
حیات است که وجود آنها را صورت‌پذیر می‌سازد، و علّت و اصل حیات
آنها نفس است[1]. بعلاوه، صورت موجود بالقوّه، کمال است[2]. — واضح ۱۵

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

مختلف علت مراجعه شود به کتاب طبیعت ۱۹٤ب تا ۱۹٥ب ۲۱ و همچنین کتاب دلتا از مابعدالطبیعه ۹۸۳ الف ۲٦.

۱) ارسطو چنین استدلال می‌کند که صورت و ماهیت در هرشیئی علت وجود آن است چه هرشیئی بعلت مفهومی که برای آن متصوراست به‌وجود می‌آید (مابعدالطبیعه کتاب آلفا ۹۸۳ الف ۲۸)، و چون در موجودات زنده وجود داشتن به‌معنی زنده بودن است، ماهیت آنها علت حیات آنهاست، وچون علت حیات آنهارا نفس می‌دانیم، نفس علت صوری این اشیاء وماهیت آنها می‌شود. (البته این بیان ارسطو که نفس علت حیات است نباید موهم تغایر نفس با حیات در نظر او باشد؛ زیرا که از استدلال او پیداست که حیات را صورت موجود زنده می‌گیرد و خود همین صورت را علت پیدا آمدن آن موجود می‌شمرد؛ یا به‌عبارت دیگر، حیات صورت موجود جاندار و نفس علت صوری آنست، و این هردو در واقع به‌یک معنی‌است. یعنی علت صوری همان‌صورت مقارن بامعلول است نه‌اصلی مفارق ازان. (م).

۲) وچون نفس کمال جسم طبیعی‌آلی‌است که دارای حیات بالقوه‌است، صورت و ماهیت‌است.

است که نفس علّت به‌معنی غایت نیز هست. درواقع، همان‌طور که عقل در عمل شیئی را منظور دارد، طبیعت نیز چنین عمل می‌کند، واین شیء غایت آن‌است. امّا چنین غایتی درحیوانات نفس‌است، واین با طبیعت مطابقت دارد، زیراکه تمام اجسام طبیعی <زنده>، چه اجسام نباتات چه اجسام ۲۰ حیوانات، آلات ساده‌ای برای نفس‌است واز همین جاست که نفس غایت آنهاست[1]. می‌دانیم که لفظ غایت به‌دومعنی گرفته شده‌است: ازیک‌طرف، به‌معنی خود نهایت، وازطرف دیگر، به‌معنی موجودی که این‌نهایت غایتی برای آن‌است[2]. ولیکن علاوه بران[3] مبدأ اوّل حرکت مکانی نیز نفس‌است؛ منتهی تمام موجودات زنده دارای این قوّه نیستند[4]. استحاله و نموّ نیز معلول

۱) نفس علت غائی بدن‌است و این ازآنجا به‌ثبوت می‌رسد که بدن جزآلتی برای نفس نیست.

۲) این‌جمله که تذکاری از تقسیمی‌است که قبلا در مورد غایت قائل شده، ضمناً دافع این ایرادست، که ممکن‌است بعضی بگویند، که جسم‌حیوان، ازلحاظ خود حیوان، یعنی برای جملهٔ وجود حیوانی که مرکب ازصورت و ماده یا نفس و بدن‌است، بکار می‌افتد، پس‌خود همین‌شیء مرکب‌است که‌غایت جسم‌است، نه نفس. ارسطو درجواب می‌گوید که غایت به‌دو معنی‌است: یکی به‌معنی نهایت هر شیء (و نفس چنین غایتی برای بدن‌است)، دیگری به‌معنی موضوعی که این‌غایت برای آن‌است (و جملهٔ موجود زنده چنین‌غایتی برای بدن‌است).

۳) اینک ارسطو می‌خواهد ثابت کند که نفس‌علت‌اولیهٔ انواع مختلف حرکت‌است، چه حرکت اینی یا انتقال، چه حرکت کیفی یا استحاله، چه حرکت کمی یا نمو.

٤) مثل نباتات و بعضی‌از حیوانات پست.

نفس‌است : احساس ، در واقع ، چنان بنظر می‌رسد که نوعی از استحاله باشد[۱] ، وهیچ موجودی قادر به احساس نیست مگراینکه بهره‌ای از نفس داشته باشد ؛ نموّ و ذبول نیز چنین‌است ، زیرا که هیچ‌چیز طبیعةً ذبول یا نموّ نمی‌یابد مگراینکه تغذّی کند، وتغذّی نمی‌کند مگر اینکه بهره‌ای از حیات داشته باشد. ۲۵

مطلبی هست که آمپدکلس درباب آن به نحو مطلوب اظهارنظر نکرده ، وآن اینکه گفته‌است که نموّ، درنباتات ، با رشد ریشه روبه‌پائین حاصل می‌شود ، بدین دلیل که خاك طبیعةً به‌همین جهت توجّه دارد، و رو به‌بالا[نیز] حاصل می‌شود،زیرا که آتش طبیعةً به‌جهت مخالف متوجّه‌است[۲]. در واقع ، آمپدوکلس معنی بالا و پائین را به دقّت درنیافته‌است : واقع امر اینست که بالاوپائین نسبت به‌هرموجودی همان نیست که نسبت به‌تمام جهان‌است[۳]، بلکه،هرگاه درست باشد که درباره اختلاف و وحدت‌اعضاء ۵

۴۱۶ الف

---

۱) رجوع شود به‌فصل پنجم از همین کتاب .

۲) نباتات مرکب از خاك و آتش‌است و خاك که مکان طبیعی آن پائین‌است ریشه‌هارا به‌پائین متوجه سازد ، وآتش که مکان طبیعی آن بالاست شاخه‌هارا رو به‌بالا می‌برد. ارسطو برآمپدوکلس ایراد می‌گیرد که بااین تبیین وجود نفس بیهوده وعبث می‌شود،زیراکه نمو فقط بااعمال مکانیکی‌ساده‌ای که به‌صورت حرکاتی در جهات متقابل در می‌آید تبیین می‌گردد.

۳) بالاوپائین مطلق فقط درمورد کل جهان مصداق دارد (یعنی‌جهان تحت قمر که محیطی و مرکزی دارد) اما در مورد اشیاء فردی که در جهان تحت قمراست این‌مفاهیم نسبی‌است.و ارتباط به‌قوای آن شیء ازلحاظ ترکب ماده و صورت درآن دارد .

برحسب اعمال آنها حکم نمائیم، [گوئیم که] نسبت سر به‌حیوانات مثل نسبت ریشه به‌نباتات‌است. بعلاوه، <بنابراین رای> چه عاملی‌است که اتحاد آتش و خاك را ، که توجه به‌دو جهت متضاد دارند، موجب می‌شود؟ زیراکه اگر اصلی نباشد که مانع جدائی آنها گردد ازهم جدا خواهند شد. امّا چنین اصلی وجود دارد، و همان‌است که نفس‌است و علّت نموّ و تغذّی‌است[1].

بعضی از فیلسوفان[2] تصوّرمی‌کنند، که طبیعت آتش، به‌معنی مطلق ۱۰ خود، علّت تغذّی ونموّ است؛ زیرا که، درواقع، چنان بنظرمی‌رسد که آن تنها جسمی یا عنصری‌است که تغذّی می‌کند و نموّ می‌یابد، وازاین‌رو خواسته‌اند فرض کنند که، هم درنباتات و هم درحیوانات، آتش علّت عامله‌است.ـ امّا اگرآتش، به‌یک معنی، علّت معدّه[3] باشد، مع‌ذلک، علّت به‌معنی اخصّ نیست، بلکه شایسته‌تر آن‌است که نفس را عامل این ۱۵ عمل بدانیم. درواقع، نموّ آتش تا بی‌نهایت، مادام که شیء قابل‌احتراق‌باشد، ادامه می‌یابد؛ برعکس، درمورد تمام موجوداتی که ساختمان طبیعی دارند، حدّی و نسبتی برای عِظَم[4] وهمچنین برای نموّوجود دارد: پس این‌تعیّنات ناشی ازنفس‌است نه ازآتش، و بیشتر ناشی ازصورت‌است تا ازمادّه.

---

۱) و به‌همین قرار علت حیات‌است.

۲) منظور او مسلماً هراکلیتوس‌است.

۳) Cause adjuvante

۴) Grandeur که گاهی آن‌را مقدار ترجمه می‌کنیم.

چون همان قوّه از نفس‌است که هم غاذیه وهم مولّده‌است[1]، ابتدا ۲۰
باید ازعمل تغذّی به‌سخن آغاز کنیم؛ زیرا که قوّهٔ مورد بحث به‌وسیلهٔ همین
عمل از سایر قوا متمایز می‌شود. معمولاً تصوّر می‌کنند که ضدّی غذای
ضدّدیگراست؛ نه‌اینکه هرضدّی غذای هرضدّی باشد[2]: بلکه اضدادی
چنین‌است که نه تنها متبادلاً از یکدیگر تولید می‌شوند، بلکه نموّ آنها نیز
متبادلاً ازیکدیگرباشد. (زیرا که بسیاری از اشیاء متبادلاً ازیکدیگرتولید
می‌شود، ولیکن همهٔ آنها از کمّیّات نیست[3]: چنانکه تندرست ازبیماربیرون ۲۵
می‌آید.) همچنین بنظر می‌رسد که این اضداد اخیرالذّکر نیز[4] متبادلاً به‌یک
ترتیب غذای همدیگر نباشد: مثلاً آب غذای آتش‌است، درصورتی که
آتش غذای آب نیست. بنابراین، گوئی، مخصوصاً درباره اشیاء بسیط[5]
است که می‌توان گفت که یکی ازضدّین غذاست، ودیگری غذاخواراست.

---

۱) ارسطو بحث از نفس نباتی را که با جملهٔ معترضه قطع شده بود ازسر می‌گیرد.

۲) مثلاً سفید و سیاه غذای همدیگر نیست.

۳) تانمو به‌آنها مربوط باشد؛ چه نمو فقط به‌اشیائی‌تعلق می‌گیرد که ارتباط باکمیت داشته باشد(رجوع شود به‌٦ ۱ ٤ب۳ ۱ وحاشیهٔ مربوطه.م)

٤) یعنی اضدادی که نمو آنها متبادلاً از یکدیگراست. ماقبل ومابعد آنچه دربین هلالین‌است باید دنبال یکدیگر خوانده و فهمیده شود، زیرا که بین هلالین درحکم جملهٔ معترضه‌است.

٥) یعنی عناصر چهارگانه وهمچنین‌اجسام متشاکل. اینکه می‌گوییم که ضدین غذای همدیگراست بیشتر دربارهٔ عناصر بسیط صادق‌است تا درباب اشیاء مرکب.

امّا این نظریّه اشکالی پیش می‌آورد. بعضی از فیلسوفان[1] می‌گویند که،
۳۰ مشابه از مشابه خود، هم غذا می‌خورد، وهم نموّ می‌یابد. بعض دیگر،
چنانکه گفتیم[2]، بطور کلّی براین عقیده‌اند که ضدّ از ضدّ خود غذا می‌خورد،
ومنظور اینان آن‌است که مشابه نمی‌تواند تحت تأثیر مشابه انفعال پذیرد،
درصورتی‌که غذا تغیّر می‌یابدوهضم می‌شود،وتغیّر در تمام موارد روبه‌جهت
مقابل یامتوسّط صورت‌پذیر می‌گردد. بعلاوه <اینان همچنین می‌گویند که>
۳۵ غذاست که تحت تأثیر غذاخوار منفعل می‌شود، نه‌اینکه غذاخوار از غذا
تأثّر یابد،همان‌طورکه نجّار تحت تأثیر مادّه انفعال نمی‌یابد[3]،بلکه‌مادّه‌است که
تحت تأثیر نجّار متأثّر می‌شود،ونجّارخود فقط از عدم فعل حرکت می‌کندو
به‌سوی فعّالیّت مرور می‌نماید. — امّا منظورشان از غذا چیست؟[4] آیا
منظورشان چیزیست که درآخرین‌مرحله جزء غذاخوارمی‌گردد،ویا[آنچه]
درمرحلهٔ اوّل[وارد بدن او می‌شود]؟ اینجا تفاوتی پیش می‌آید. اگرهردو

۴۱۶ ب

۱) آمپدوکلس و دموکریتوس می گویند که تغذی و نمو بمنزلهٔ دو عملی‌است که دارای یک ماهیت باشد، زیرا که این هردو عمل بمعنی جذب مشابه با مشابه‌است.

۲) دربارهٔ نفس ٤١٦ الف ۲۱.

۳) یعنی چوبی که نجار بران کار می کند.

٤) منظور از غذا چیست؟ اگر منظور غذا، غذا در حالت آخرخود، یعنی بعداز هضم آن باشد، می‌توان گفت که مشابه با مشابه تغذیه می‌شود. اما اگر غذارا درحالت اول خود، یعنی قبل‌ازهضم آن درنظر بگیرند، دراین صورت شکی نیست که ضد با ضد خود تغذیه می‌شود. پس همهٔ اینهاهم حق دارند و هم بر باطلند، و باید حدود حقیقت و بطلان‌آراء آنهارا روشن ساخت.

۵ غذا باشد، یکی هضم ناشده و دیگری هضم‌شده، بهردومعنی[1] می‌توان از غذا سخن گفت. زیرا ، ازاین حیث که غذا هضم نشده ، ضدّ با ضدّ خود تغذیه گردیده‌است، ولی،ازاین‌حیث که غذا هضم شده ، مشابه ازمشابه خود غذا خورده‌است. در نتیجه ، واضح‌است که به‌یک معنی ، هردو گروه ازاین فیلسوفان هم برحقّ و هم برباطل‌اند. — امّا چون هیچ موجودی اگر از ۱۰ حیات بهره‌ور نباشد تغذّی نمی کند،آنچه غذا می‌خورد جسم جانداراست، ازآن حیث که جانداراست ، بقسمی که غذا نیز باموجود جاندار متضایف است ، واین بالعرض نیست[2].

امّا ماهیّت غذا این نیست که مایهٔ نموّ شیء شود ؛ درواقع،غذا ازآن حیث که موجود زنده کمّیّت‌است ، مایهٔ نموّ است، امّا ازآن حیث که موجود زنده وجود فردی و جوهری دارد ، غذااست[3] زیرا که غذا

۱) یعنی هم بدین معنی که غذا ضد غاذی‌است و هم بدین معنی که غذا شبه غاذی‌است.

۲) موجود زنده و غذا نسبت بهم متضایف‌است ، زیرا که تنها موجود زنده‌است که غذاخوار بمعنی‌اخص‌است ، و آتش و نظایر آن، بامواد محترقه و امثال آنها ، تغذی‌نمی کند ، مگر اینکه معنی عرضی برای غذا خوردن قائل شویم ، و حال آنکه موجود زنده به‌سبب ذات و ماهیت خود ، یعنی فقط ازآن حیث که موجود زنده‌است و یا بعبارت دیگر دارای نفس‌است ، غذا می‌خورد، نه‌ازاین‌حیث که دارای فلان کیفیت ، مثلاً سفیدی یا سیاهی،و یا دارای‌فلان کمیت ، یا مضاف به شیء دیگر ، باشد.

۳) فرق تغذی و نمو دراین‌است که، نمو به کمیت شیء جاندار مرتبط است، درصورتی که تغذی به‌صورت‌آن شیء ارتباط دارد، یعنی حافظ شخصیت‌و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

جوهر موجود زنده را محفوظ می‌دارد و این موجود مادام که تغذّی می کند
۱۵ به وجود خود ادامه می‌دهد. بعلاوه غذا عامل تولیداست: نه اینکه خودِ
موجود غذاخواررا تولید کند، بلکه موجودی شبه موجود غذاخوار تولید
می کند[۱]؛ زیرا که جوهر موجود غذاخوار قبلاً وجود دارد، وانگهی
هیچ‌وجودی بخودی‌خود تولید نمی‌شود،بلکه غذا فقط ضامن بقای آن‌است.
ازاینجا نتیجه می گیریم که این اصل نفسانی[۲] قوّه‌ایست که می‌تواند موجودی
را که دارای آن‌است، از آن حیث که موجوداست[۳]، محفوظ دارد، وغذا
جز این کاری نمی کند که فعّالیّت این قوّه‌را بدان بدهد. بطوری که موجودی که
۲۰ محروم ازغذا باشد قادر به‌زندگی نمی‌شود.— بنابرین سه عامل <برای تغذّی>
وجود داردکه عبارتست از: موجودی که تغذّی می کند، آنچه او بوسیلهٔ

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

تفرد آن‌است. بعبارت واضح‌تر، غذا را ازلحاظ نسبتی که با کمیت موجود زنده پیدا می کند، یعنی این کمیت را افزایش می‌دهد، مایهٔ نمو می‌دانیم، ولی ماهیت غذا دراین نیست، بلکه ماهیت آن، یعنی غذا بودن آن، در نسبتی است که باصورت این‌موجود دارد، یعنی شخصیت‌و تفرد آن‌را محفوظ می‌دارد.

---

۱) غذا نخست برای حفظ حیات فرد وسوق او به کمال نضج خود بکار می‌آید، و مازاد آن برای تولیدمثل یعنی‌برای ادامهٔ نوع مصرف می‌شود.

۲) یعنی قوهٔ غاذیه یا نفس‌نباتی.

۳) یعنی قوهٔ نباتی موجود زنده را در وجود فردی و جوهری خود محفوظ می‌دارد.

آن غذا می‌خورد ، وآنچه اورا غذا می‌دهد . از یک طرف ، آنچه غذا می‌دهد نفس اوّلیّه[1] است،ازطرف دیگر،آنچه غذا می‌خورد بدنی است که چنین نفسی دارد، بالأخره آنچه‌اوبوسیلهٔ آن تغذیه می‌شود همان غذاست[2].— وچون تسمیهٔ هرشیء برحسب غایت آن صحیح‌است، وغایت ، دراینجا ، تولید موجودی مشابه خویش‌است ، نفس اوّلیّه[3] نفس‌مولّد[نام می‌گیرد یعنی مولّد] موجودی می‌شود مشابه باموجودی که دارای آن نفس‌است.— «آنچه موجود زنده بوسیلهٔ آن تغذّی می‌کند» تعبیری‌است که به‌دو معنی می‌آید؛ همان‌طور که«آنچه بوسیلهٔ آن کشتی را می‌رانند» تعبیر دیگریست که هم به‌معنی‌دست وهم به‌معنی سُکّان می‌آید، که یکی‌هم محرّك وهم متحرّك، و دیگری تنها متحرّك‌است. < ما می‌توانیم این تشبیه را دراینجا بکار ببریم ، باتوجّه به‌اینکه> هرغذائی باید بتواند هضم شود ، وحرارت‌است که عمل هضم‌را موجب می‌آید،وازاین‌رواست که هرجانداری‌دارای حرارت‌است[4]

۲۵

۱) یعنی نفس نباتی که اولین مرتبه ازمراتب نفوس‌است.

۲) یعنی غذا غذاست ، بدن غاذی‌است و نفس مغذی‌است (م.)

۳) یعنی نفس‌نباتی که همان نفس غاذیه باشد.

٤) منظور ارسطو این‌است، که‌آنچه موجود زنده بوسیلهٔ‌آن تغذی می‌کند هم حرارت حیاتی‌است و هم غذاست. حرارت حیاتی واسطهٔ بین نفس نباتی و غذاست، همانطور که دست ملاح واسطهٔ بین‌ملاح و سکان‌است. حرارت حیاتی غذائی را که هضم می‌کند به حرکت در می‌آورد همان‌طور که دست ملاح سکان را تحریک می‌کند ، و این حرارت با نفس‌نباتی ،که محرك نا متحرك است، به‌حرکت درمی‌آید ، همانطور که‌دست ملاح بوسیلهٔ خود ملاح تحریک می‌شود ، پس‌این حرارت مانند دست هم محرك و هم متحرك‌است . اما غذا منفعل محض‌است‌و ازاین‌حیث مانند سکان‌است که آن نیز متحرك محض‌است.

۳۰ این بود طرحی ازآنچه می‌بایست دربارهٔ غذا گفته شود. بعداً راجع به‌این موضوع ، در کتبی که اختصاص بدان خواهد داشت ، توضیحات بیشتری خواهدآمد[1].

---

۱) شاید اشاره باشد به‌رسالهٔ مفقوده‌ای ازارسطو دراین‌باب بنام«دربارهٔ نمو و تغذی».

۵

< قوهٔ حساسه >

چون این مطالب معیّن گردید ، اینک ، بطور کلّی ، از هرگونه احساسی سخن گوئیم . احساس . چنانکه گفته‌ایم[1]، ناشی از وقوع در معرض حرکتی و حصول انفعالی‌است،چه، بنا به‌عقیدهٔ جاریه ؛ احساس نوعی از استحاله‌است . بعلاوه، بعضی از فیلسوفان[2] بر آنند که‌مشابه تحت تأثیر مشابه ۲۵
انفعال می‌یابد: ماقبلاً در بحث کلّی که‌از فعل‌وانفعال بعمل‌آورده‌ایم تبیین کرده‌ایم که‌این به‌چه معنی ممکن یاممتنع‌است[3].— امّا در اینجا اشکالی پیش‌می‌آید ، وآن اینکه چرا خود آلات حسّی به احساس درنمی‌آید ، و چرا حواس[4] بدون محسوسات خارجی موجب احساس نمی‌گردد ، با اینکه حاوی آتش‌و خاك و سایر عناصری‌است که : یابه‌ذات خودو یابه‌اعراض‌خود : متعلّق‌احساس قرار ۵

۴۱۷ الف

---

۱) ۴۱۵ ب ۲۴.

۲) دموکریتوس و آمپدوکلس. مراجعه شود به ۴۰۵ ب ۱۵و ۴۱۰ الف ۲۳.

۳) منظور کتاب کون‌و فساداست که در ۳۲۳ ب ۱۸ آن ثابت می‌شود که فاعل و منفعل نه کاملاً متشابه و نه کاملاً مختلف‌است ، بلکه از لحاظ جنس متشابه و از لحاظ نوع مختلف‌است.

۴) منظور آلات حسی‌است.

می‌گیرند[۱]. پس واضح است که قوه‌ٔ حساسه فقط وجود بالقوه دارد، نه وجود بالفعل. همچنین است درباره‌ٔ ماده‌ٔ محترقه که بخودی خود و بدون عامل محرق احتراق نمی‌یابد. زیرا که در این صورت خود آن می‌توانست بسوزد و هیچ گونه احتیاجی به‌وجود آتش بالفعل نبود[۲]. و چون کلمه‌ٔ «احساس» را به‌دو معنی می‌آوریم[۳] (زیرا که هم درباره‌ٔ موجودی که قوه‌ٔ شنیدن و دیدن دارد. ولو اتفاقاً درخواب باشد. می‌گوئیم که شنوا و بیناست؛ و هم درباره‌ٔ موجودی که بالفعل می‌شنود و می‌بیند چنین می‌گوئیم) احساس نیز به‌دومعنی بکار می‌رود: احساس بالقوه و احساس بالفعل. (همین طوراست درباره‌ٔ محسوس که محسوس بالقوه و محسوس بالفعل است)[۴].

پس نخست چنان درنظر بگیریم که گوئی دربین انفعال و حرکت از یک طرف وفعل از طرف دیگر وحدت وجود دارد[۵]، زیرا که حرکت؛ چنانکه

۱) بعضی از عناصر مثل آتش و خاک به‌ذات خود و با کیفیات ذاتی از قبیل وزن وغیره ادراک می‌شود، و بعض دیگر نه بذات خود می‌تواند ادراک شود و نه به‌خواص ذاتی خود، بلکه به‌صفات عرضی خود محسوس است، مثل هوا که فقط به‌سبب شفافیت احساس می‌گردد.

۲) بنابراین نفس حساسه نیز محسوس بالفعل نیست بلکه محسوس بالقوه است.

۳) رجوع شود به ۴۱۲ الف. ۲۲ و ۱۹.

٤) قطعه‌ای که دربین هلالین واقع است مشکوک است.

۵) بدین ترتیب ارسطو به همان مطلبی که ازآن به‌سخن آغاز کرده بود (٤۱٦ ب ۳۳) برمی‌گردد. یعنی احساس را حرکت و انفعال می‌داند، ولیکن چون هنوز این کلمات را به‌دقت تعریف نکرده‌است از وحدت فعل و حرکت

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

درجای دیگر گفته‌ایم[1]، فعل معیّنی است، اگرچه ناقص است. امّا تمام اشیاء تحت تأثیر عاملی که عامل بالفعل است منفعل و متحرّك می‌شود. و ازین‌جا برمی‌آید که: به‌یک معنی، مشابه تحت تأثیر مشابه انفعال می‌پذیرد، امّا، به‌معنی دیگر، چنانکه تبیین کرده‌ایم[2]، تحت تأثیر شیء نامشابه است که چنین می‌شود. زیرا آنچه منفعل می‌گردد شیء نامشابه است، امّا چون یک‌بار انفعال یافت، مشابه می‌شود. ۲۰

امّا دربارهٔ قوّه و فعل نیز باید قائل به‌تمیز وجوه مختلف بود، زیرا که، در بحث حاضر، تاکنون ما بدون اینکه دقّت بکار بریم ازان سخن گفته‌ایم[3]. به‌یک معنی موجودی عالم است به‌همان قراری که می‌گوئیم انسان عالم است، زیرا که انسان درطبقهٔ موجوداتی وارد می‌شود که عالمندو

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

با احتیاط سخن می‌گوید و آن را موقتاً بعنوان فرض می‌پذیرد، و این فرض به‌یک معنی صحیح است، چه حرکت هم فعل ناقص است و هم انفعال است و بدین‌جهت سه کلمهٔ انفعال و فعل و تحرك از یک لحاظ باهم وحدت می‌یابد.

---

۱) کتاب طبیعت ۱، ۲۰۱ ب ۳۱ ومابعدالطبیعه تتا ۶، ۱۰۴۸ ب ۲۸.

۲) رجوع شود به‌همین کتاب ۶، ٤۱۶ الف ۲۹ تا ب ۹.

۳) منظور ارسطو اینست که چون ما تاکنون نخواسته‌ایم بطور دقیق و به‌تفصیل دربارهٔ قوه و فعل سخن گوئیم اکتفا به همین کرده‌ایم که معنی بالقوه را از معنی بالفعل تمییز دهیم، درصورتی که دراین دو معنی نیز باید وجوه مختلفی تمییز داد و اقسام معانی مختلف را که اشیاء بتواند به‌آن معانی بالقوه یابالفعل باشد معین ساخت.

۲۵ دارای علمند[1]؛ ولی، به‌یک معنی دیگر، عالم به کسی می‌گوئیم که علم نحو نیز دارد[2]. امّا هر یک از آن دو یکسان بالقوّه نیست، بلکه اوّلی، از آن جهت که جنس و مادّهٔ او دارای طبیعتی معیّن است[3] بالقوّه است، و دیگری از آن جهت که به عمد قادر است به اینکه علم خود را بکار اندازد، هرگاه هیچ گونه مانع خارجی او را از این کار باز ندارد. بالأخره کسی که علم خود را بکار می‌اندازد
۳۰ عالم بالفعل است و علم به معنی خاص دارد به اینکه این شیء الف است[4].

۱) مقصود ارسطو، چنانکه در پایان همین فصل تصریح خواهد کرد، اینست که اثبات کند که احساس استحاله‌ای از نوع خاص است، یعنی استحالهٔ تباهی بخش یا فسادانگیز نیست، بلکه تمامی بخش یا کمال‌انگیز است، و برطبیعت خود موجود جاندار منطبق می‌باشد. و در واقع عبارت از فعلیتی است که در قوای چنین موجودی حاصل می گردد. اما برای اثبات این مطلب لازم است که درجات مختلفی در قوه و فعل تمیز داده شود. ارسطو قبلاً تحلیل ناقصی از این درجات در ۲، ۱، ٤۱۲ الف. ۲۲ و ۱ بعمل آورده بود که اینک می‌خواهد آن را تکمیل کند، و آنچه درباب علم می گوید مقدمه ایست که می‌خواهد نتایج آن را براحساس منطبق سازد. اولین درجهٔ قوه مثل اینست که فرد انسان، به همین دلیل که جزئی از نوع انسانی است و نوع انسان مستعد علم است، مستعد اخذ علم یعنی عالم بالقوه است.

۲) و این درجهٔ دوم از قوه است. انسان فردی که تحصیل نحو کرده است این علم و قواعد آن را بالملکه و از لحاظ فعلیت بخشیدن به آن داراست.

۳) نوع انسانی، که نسبت به افراد انسان «جنس» است (به شرط اینکه جنس را معنی وسیع تری قائل شویم)، یا بعبارت دیگر مادهٔ آنهاست، این طبیعت را داراست که قابل اخذ علم است.

٤) رجوع شنود به مابعدالطبیعه ۱۰۸۷ الف. ۲ از کتاب مو. روبن در

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

بنابراین دو شخص اوّل هر دو عالم بالقوّه‌اند؛ منتهی یکی بعد از تحمّل استحاله‌ای که از طلب علم حاصل می‌شود و عبور از یک حالت متضادّ < به حالت متقابل آن >. با طیّ مراحل مختلف، < به قوّهٔ خود فعلیّت می‌بخشد >[۱]. درصورتی که دیگری، فقط < با مرور > از این حالت که دارای احساس بود یا عالم به علم نحو بود: بی‌آنکه آن را بکار اندازد، به این حالت که آنها را بکار اندازد، به‌طرزی غیراز آن یک؛ < به‌قوّهٔ خود فعلیّت می‌دهد >.

(٧١٣).

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

حاشیه‌ای که برصفحهٔ ٥٠١٤ کتاب فرهنگ فلسفی تألیف لالاند درفقرهٔ «فعل» نوشته است می‌گوید: «تمایز اصلی دربین شیء واقع وشیء ممکن و مدارج مختلف آن دو است. اگر امکان نامتعین تعین پذیرد فعلیتی از پست‌ترین درجه می‌گردد اما این قسم از قوهٔ فعلیت یافته بالاخره به‌واقعیتی منتهی می‌شود که فعل به‌عالی‌ترین درجهٔ خویش باشد. درجهٔ متوسط درجه‌ایست که درآن تعین باتعلق فلان صورت برفلان ماده حاصل می‌گردد، یعنی دراین درجه ماهیتی به‌ظهور می‌رسد که مالک خواص معینی است، موجود زنده‌ای که مالک اعمال معینی است، و فاعلی که مالک استعداد های معینی است. و این همان درجه‌ایست که ارسطو ملکه می‌نامد (Habitus). اما این درجه از فعلیت هنوز فاقد این خاصیت است که آثاری از خود ظاهر سازد و به طریق نظری یا عملی بکار بیفتد. ودر این مقام است که شیء یافاعل کمال صورت خود را تحقق می‌بخشند.

---

۱) چون نوع انسان خود قابلیت علم دارد هر فردی بالقوه عالم است، اما برای اینکه عالم شود باید از جهلی که دارد به ضد آن مرور کند، یعنی استحاله‌ای را بپذیرد، و چون علم ملکه است تکرار این عمل برای ایجاد این ملکه ضرورت دارد.

پس لفظ «انفعال» لفظی نیست که دارای معنی واحدی باشد[1] : بلکه، به‌یک معنی، نوعی از فساداست که تحت تأثیر شیء متضادّ حاصل می‌شود، و به‌معنی دیگر، عبارت از حفظ وجود بالقوّه بواسطهٔ وجود بالفعلی است که مشابهت آن دو با یکدیگر مانند نسبت قوّه به‌فعل است[2]. در واقع، با بکار
۵ بردن علم است که موجودی که علم دارد عالم بالفعل می‌شود، و این مرور یا اصلاً استحاله نیست (چه ارتقائی درخود او و به سوی کمال خود اوست)، یا خود استحاله‌ای ازجنس دیگراست. همچنین درست نیست که بگوئیم که شخص متفکّر، وقتی که فکرمی کند، یا معمار، وقتی که بنا می کند، استحاله‌ای را می‌پذیرد. پس عاملی که، درموجود عاقل ومتفکّر چیزی را که
۱۰ بالقوّه‌است، بفعلیت می‌رساند شایستهٔ این‌است که نام دیگری جز سمت تعلیم براو اطلاق گردد[3]. امّا موجودی که ازقوّهٔ محض آغاز می کند، و علم را از

۱) اصل جمله چنین‌است : «لفظ انفعال لفظ بسیطی نیست»(م.)

۲) شیء به دو معنی تحت تأثیر شیء دیگر انفعال می‌یابد : الف — بدین‌معنی که انفعال آن موجب فساد وجودآن می گردد، واین درموقعی‌است که عامل انفعال دارای ماهیتی متقابل با شیء منفعل باشد. در چنین حالی شیء منفعل از قوهٔ محض به‌ملکه مرور می کند و در ماهیت اولیهٔ آن فسادی بطور مطلق یانسبی‌حاصل می‌آید. ب- بدین‌معنی که انفعال آن موجب حفظ وجود آن و بسط و کمال این وجود می گردد و آن در موقعی‌است که عامل انفعال ماهیتی متشابه باشیء منفعل داشته و درحد کمال این طبیعت واقع باشد. در این مورد انفعال به‌معنی‌اخص خود نیست، بلکه تنها ارتقاء و انبساط و مرور از قوه به‌فعل درمیان‌است.

۳) آنجا که علم‌بالقوة ازآن حیث که ملکه‌ایست (Habitus) به‌فعلیت

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

موجود بالفعلی که قادر به‌تعلیم‌است فرا می گیرد و می‌پذیرد، یااونیز، همچنانکه راجع به‌شخص نخستین گفتیم، انفعال نمی‌پذیرد،یا باید گفت که دوقسم انفعال وجود دارد: یکی ازآن دو تغیّری به سوی حالات سلبی است و دیگری به‌سوی حالات ایجابی ودرجهت طبیعت خود موضوع[1]. ۱۵

درموجود حسّاس تغیّر نخستین تحت تأثیر شخص مولّد حاصل می‌شود. این‌موجود، همین که به‌وجود آمد، ازهمان‌دم احساس‌را داراست، و این‌مانند دارا بودن علم‌است[2]. امّا احساس بالفعل با بکار بردن علم متناسب‌است.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

مرور می کند، آنچه را که عامل این تغیر می‌شود، تعلیم نمی‌توان نامید، بلکه برای چنین امری، اگر بتوانیم، نام دیگری باید بجوئیم.

---

۱) درمورد نخستین عاملی که معمول‌را از جهل به‌علم می‌رساند عالم بالفعل‌است ودر این‌مورد متعلم هیچ گونه استحاله‌ای به‌معنی سلبی که‌مستلزم فساداست نمی‌پذیرد. اما اگر همین تغیر و تکاملی‌را که در او به‌وجود می‌آید استحاله بدانیم لااقل باید آن‌را قسم دوم از استحاله بگوئیم، که بجای‌اینکه موجب فساد باشد عامل حفظ ماهیت ایجابی در شخص معمول‌و باعث سعت و غنای آن می گردد.

۲) چون از توضیحات درحواشی سابق روشن شد که سه‌درجه از قوه و فعل وجود دارد، و بهمین سبب پیمودن فواصل این درجات یعنی مرور ازهر درجه به‌درجهٔ دیگر در دو مرحله انجام می گیرد، اینک ارسطو می‌خواهد این دو مرحله را در مورد احساس نیز از یکدیگر تمییز دهد: اولین عبور از قوه به‌فعل درمورد احساس این‌است که قوهٔ حساسه که استعداد نوعی‌محض‌است در فردی حساس به‌ظهور برسد: واین در اثر تولد فرد حیوان‌است، یعنی چون

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

۲۰ مع‌ذلک این فرق درمیان آن دو هست که، درمورد احساس، عوامل مولّد فعلیّت° اشیاء خارجی‌است: مثلاً، شیء مبصر یامسموع یابقیّهٔ محسوسات[1]. سبب این اختلاف آنکه احساس بالفعل از اشیاء فردی حاصل می‌شود درصورتی که علم به کلیّات حمل می‌گردد و کلیّات از یک جهت درخود نفس واقع‌است[2]. ازهمین‌جاست که فکر کردن وابسته به خود فاعل‌واراده اوست، درصورتی که احساس کردن وابسته بدو نیست، بلکه حضور شیء

۲۵ محسوس دراین‌مورد واجب‌است. این حکم دربارهٔ صناعاتی که متعلّق آنها اشیاء محسوس‌است نیز صدق می‌کند، و دلیل صدق آن نیز همین امراست، یعنی این امرکه محسوسات ازجملهٔ اشیاء فردی و اشیاء خارجی‌است[3].

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

حیوان تولد یابد بسبب همین‌ولادت‌استعدادی که‌بالقوه در نوع آن‌وجود‌داشت در وجود شخص آن فعلیت می‌یابد ، واین امر که تحت تأثیر مولد آن یاپدرآن تحقق می‌یابد مرتبهٔ نخستین از فعلیت‌است ، وتغیری که بعدازآن پدید می‌آید این‌است که استعداد و ملکهٔ حساسیت تحت تأثیر اشیاء محسوس‌خارجی‌فعلیت یابد ، مرحلهٔ اول از فعلیت احساس مانند دارا بودن علم‌است و سرحلهٔ دوم مانند بکار بستن‌علم .

---

۱) که قوهٔ حساسیت را به‌فعل احساس متبدل می‌سازد .

۲) کلی از آن حیث که مفهوم مشترک‌است در نفس واقع‌است ولیکن وجود آن مشروط به همان شروطی‌است که وجود محسوسات مشروط به‌آنهاست .

۳) منظور این‌است که چون محسوسات برعکس کلیات در خارج وجود

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

امّا فرصت ایضاح این نکات بعدها نیز بدست خواهدآمد[1]. فعلاً به‌تمیز این‌معانی اکتفا کنیم [و گوئیم] که تعبیر «وجود بالقوّه» تنها به‌یک‌معنی نیست[2]؛ بلکه گاه بدان‌معنی‌است که دربارهٔ طفلی بگوئیم که بالقوّه سردار سپاه‌است. و گاه بدان معنی که این سخن را دربارهٔ شخص بالغ بگوئیم؛ و دربارهٔ قوّهٔ حسّاسه همین معنی اخیر را باید ازان اراده کرد. ولیکن چون برای این معانی مختلف که وجود بالقوّه راست الفاظ متمایزی اختیار نشده‌است. وانگهی ما تغایر آنهارا باهم دیگر بیان کردیم و وجه تغایرشان‌را نیز گفتیم. ناچاریم که «انفعال پذیرفتن» و «استحاله یافتن» را بعنوان الفاظ

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

دارد، احساس، بر عکس فکر، محتاج این‌است که متعلق آن، یعنی شیء محسوس، حتماً وجود خارجی داشته باشد، و شخص به دلخواه خود نتواند آن را به وجود آورد. و چون محسوسات چنین باشد قواعدی که بر آنها تطبیق می‌شود و از مجموعهٔ آنها صناعات و علوم صناعی تشکیل می‌گردد نیز چنین خواهد بود. منظور از کلمهٔ Disciplines که در متن بکار رفته صنایع‌وفنونی‌است که به‌اشیاء مادی تعلق می‌گیرد و همچنین علوم صناعی و هنری که خارج از شخص صنعتگر و هنرمند یعنی در اشیاء جزئی تحقق می‌یابد.

۱) دفتر سوم فصل چهارم.

۲) در اصل چنین آمده است: تعبیر وجود بالقوه تعبیر بسیطی نیست (م.)

خاصّ بکار ببریم. امّا قوّهٔ حسّاسه، بطوری که گفته‌ایم[1]، بالقوّه همان‌است که شیء محسوس بالفعل چنان‌است؛ بنابراین ازآن حیث که با محسوس مشابه نیست منفعل می‌شود، امّا . چون منفعل گردید، با محسوس مشابه می‌شود و ۵ همان‌است که اوست .

۱) اشاره به ۴۱۷ به ۱۸ .- در عمل ادراك قوهٔ حساسه با متعلق خود یعنی باشیء محسوس مشابه می‌شود.

٦

< متعلقات حواس >

درمطالعهٔ هرحسّی باید نخست[۱] ازمحسوسات بحث کرد. شیء محسوس مشتمل برسه نوع ازاشیاءاست: دونوع ازین انواع بالذّات قابل ادراک است، درصورتی که نوع سوّم بالعرض چنین است[۲] . — از دو نوع اوّل، یکی محسوسی است که مختصّ هرحسّی است، و دیگری محسوسی است که مشترک ۱۰ درهمهٔ حواسّ است. منظورم ازمحسوس مختصّ محسوسی است که با حسّ دیگری احساس نمی‌شود و وقوع خطا درآن ناممکن است: مثلاً باصره حسّ

---

۱) زیرا که بحث راجع به‌احساس باید از امور متقابل بااحساس آغاز گردد (رجوع شود به‌۰۱۰ ٤ الف ١٦ تا ۲۲ و حاشیهٔ مربوطه).

۲) کیفیات قابل ادراک است ولیکن خود جوهر قابل ادراک نیست ، منتهی کیفیات از جواهر جدائی‌ناپذیراست. واگر کیفیات بالذات قابل ادراک باشد خود شیء بالعرض قابل ادراک است (سطر ٤ ۲ از همین‌صفحه). - دراین فصل مختصر ارسطو ادراکات فطری را از ادراکات کسبی تمییز می‌دهد واین تقسیم بعدازاو شایع و متداول شده‌است (رجوع شود به‌کتاب مابعدالطبیعه گاما، ۱۰۱ به ۱٤). راجع به محسوسات مشترک که ارسطو بلافاصله بدانها اشاره می‌کند می‌توان به‌دفتر سوم از همین تصنیف ، خاصه فصل اول و فصل دوم از این دفتر و همچنین ، به کتاب : De sensu ٤٤۲ ب ٤ به بعد ، مراجعه کرد.

رنگ است، سامعه حسّ صوت است، ذائقه حسّ طعم است و لامسه خود
چندین متعلّق مختلف دارد[1]. امّا هر حسّی لااقل دربارهٔ محسوسات خاصّ
۱۵ خود حاکم است و خطا دربارهٔ خود رنگ، یا دربارهٔ خود صوت، بدان
دست نمی‌دهد، بلکه فقط دربارهٔ ماهیّت و مکان شیء ملوّن،
یا دربارهٔ ماهیّت و مکان شیء مسموع حاصل می‌شود. چنین است
محسوساتی که آنها را مختصّ هر حسّی می‌دانیم. — محسوسات مشترک
عبارت است از حرکت و سکون و عدد و شکل و عظم؛ زیرا که این قبیل
۲۰ محسوسات مختصّ هیچ حسّی نیست، بلکه مشترک در همهٔ آنهاست. به‌همین سبب
است که حرکت معیّنی هم با لامسه و هم با باصره محسوس می‌شود. — امّا
محسوس را بالعرض گوئیم: اگر، مثلاً، «سفید» را بعنوان پسر دیارس ادراک
کنیم. درواقع ادراک این معنی اخیر بالعرض حاصل می‌شود، زیرا که شیء
محسوس[2] اتّحاد عرضی با «سفید» دارد. و نیز به‌همین دلیل است که فاعلِ
احساس هیچ گونه انفعال از جانب شیء محسوس، از آن حیث که چنین است[3]،

۱) اموری که به‌حس لامسه درمی‌آید کیفیات متعددی‌است که قابل تحویل به‌یکدیگر نیست، یعنی مختص حس لامسه‌است، مانند گرم و سردو خشک‌و تر و نرم و زبر و سنگین و سبک و غیره.

۲) یعنی پسر دیارس Diares.

۳) یعنی از آن حیث که پسر دیارس و محسوس بالعرض‌است. شیء سفید از آن‌حیث که پسر دیارس‌است بینائی مارا متأثر نمی‌سازد، بلکه سفید تنها از آن حیث که سفیداست در بینائی اثر می‌گذارد و پسر دیارس تنها بالعرض ادراک می‌شود.

نمی‌پذیرد.— بعلاوه، از انواع دوگانهٔ محسوسات بالذّات: محسوسات به‌معنی اخصّ کلمه همان محسوسات مختصّ است و بر آنهاست که جوهر هر حسّی ۲۵ بالطّبیعه منطبق است[1].

۱) ساختمان هرحسی فقط برای محسوسات مختص آن حس، یعنی فقط برای ادراك اشیائی که می‌توانند آن حس را متأثر سازند و آن حس فقط قادر به ادراك آنهاست، می باشد.

۱) ساختمان هرحسی فقط برای محسوسات مختص آن حس، یعنی فقط برای ادراك اشیائی که می‌توانند آن حس را متأثر سازند و آن حس فقط قادر به ادراك آنهاست، می باشد.

۷

<باصره و مبصر>

متعلّق باصره شیء مرئی است. امّا شیء مرئی درمقام اوّل رنگ است، درمقام دوّم نوعی از شیء است که شرح آن درضمن کلام امکان دارد. ولی، درواقع دارای اسم معیّنی نیست[1]: آنچه دراینجا گفتیم ذیلاً به‌وضوح خواهد رسید. شیء مرئی رنگ است[2] و رنگ چیزی است که درسطح شیئی که ۳۰ مرئی بالذّات است[3] قرار دارد. منظور از کلمهٔ «بالذّات» شیئی نیست که

---

۱) اشاره به اجسام شب‌تاب Phosphorescents که تنها درظلمت مرئی است و در ۴۱۹ الف ۳ ازآنها سخن خواهد رفت.

۲) اینکه نخستین طبقه از اشیاء مرئی یعنی رنگ و اجسام رنگین را به‌نظر می‌آورد وآنچه دراینجا راجع به‌تقسیم مرئیات به‌رنگها و شب‌تابها گفته می‌شود بعداً تکرار خواهد شد به‌قول‌ارسطو شیء مرئی به‌معنی اول خود رنگ است و شب‌تابی از لحاظ مرئی بودن در درجهٔ دوم قرار دارد.

۳) چنانکه در ۴۱۸ ب خواهدآمد مبنای همهٔ آثار واموری که مربوط به‌رنگ‌است و وسیلهٔ تبیین‌تمام عوارض‌مرئی‌است مفهوم شفافیت Diaphane است که خاصیت مشترك دوعنصر از عناصر اربعه یعنی آب و هواست. شیء شفاف بااینکه واسطه دربین اشیاء مرئی و چشم‌است فقط وسیلهٔ انتقال نیست، بلکه خود دارای صفات ایجابی‌است و در تمام اجسام مرکبی که با نسبتهای

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

به‌ذات خود مرئی باشد، بلکه منظور شیئی است که علّت مرئی بودن خودرا درخویشتن دارا است[1]. هرگونه رنگی این‌قدرت را درخود دارد که شیء

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

مختلف کما بیش‌مشتمل برهوا و آب‌است نفوذ دارد، این‌اجسام‌به هراندازه‌ای که شامل آن شیء باشد دارای رنگهای مختلف‌است. رنگ هر جسم جامدی حدیا سطح خود آن جسم‌نیست، بلکه حد شفافیتی‌است که در آن‌است. شیء شفاف فی‌نفسه قوهٔ محض‌است‌و بسبب‌آتشی که در درون‌آن حاضراست به‌فعلیت می‌رسد. فعلیت آن نور غیر ملون و عدم فعلیت آن ظلمت‌است. شفافیت نور، یعنی خود نور، بنفسه مرئی نیست، بلکه فقط شرط لازم برای مرئی شدن رنگ‌است؛ به‌عبارت‌دیگر نورفعلیت برای‌شفافیت نامتعینی‌است که درمحیط‌های شفافی مانند هوا و آب موجوداست. ولیکن رنگها شفافیتهائی با حدود متعین است که در اجسام جای دارد، و با فاصلهٔ کم یا زیادی به‌یکی از دو رنگ سفید و سیاه نزدیک و یا ازآنها دور می‌شود؛ واین فاصله برحسب مقدارکم یا زیادیِ ازآتش یا خاك یعنی ازعنصر درخشان یا عنصر تاریکی‌است که این اجسام حاوی آنست. بعدازاین شرح تفسیر قطعه‌ای که در متن آمده‌است مشکل نیست. فیثاغوریان رنگ‌را همان سطح اجسام ملون می‌دانستند(کتاب De sensu ۴۳۹ الف ۳۰) اما ارسطو رنگ را سطح خود جسم نمی‌داند بلکه حدی برای سطح جسم شفافی که درآن‌است می‌پندارد همان‌طورکه شکل را حدی برای جسم ازآن حیث که دارای بعداست می‌شمارد.

۱- وقتی که شیئی‌را مرئی‌بالذات می گوئیم کلمهٔ بالذات‌را به‌هیچ کدام ازمعانیی که معمولاً ازاین‌لفظ استفاده می‌شود بکار نبرده‌ایم چه‌اولاً «بالذات»

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

۴۱۸ ب ۱۰

شفّاف بالفعل را به‌حرکت دراورد و این قدرت ماهیّت آن‌را پدیدمی‌آورد[۱]
به‌همین‌سبب رنگ بدون کمک نورمرئی نیست، وتنها درنوراست که رنگ
هرشیئی ادراک می‌شود. پس باید نخست به‌تبیین ماهیّت نور پرداخت.

بنابرین، شیء شفافی وجود دارد. ومنظورم ازشفّاف چیزی‌است که،
۵ بااینکه مرئی‌است، مرئی بالذّات به‌معنی اخصّ کلمه نیست، بلکه به‌کمک

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

ماهیت هر شیئی را می‌رساند (مابعدالطبیعه دلتا ۱۰۲۲ الف ۲۴ و زتا ۱۰۲۹ ب ۱۵ به‌بعد) درصورتی که مرئی بودن ماهیت سطح نیست یا بعبارت دیگر «بالذات بودن» و «مرئی بودن» دو ماهیت مختلف دارد. ثانیاً مرئی بودن صفتی ازصفات ذاتی شیء هم نیست(آنالوطیقای دوم۷۳ الف ۲۴) تابدین‌معنی آن‌را بالذات بدانیم. ثالثاً مرئی‌بودن ازقبیل صفاتی نیست که باوجود اینکه ذاتی نیستند بطور منطقی از روی ارتباطی که با موضوع خود دارند تعریف می گردند مثل فطوست Camus که بدون بینی نمی‌تواند وجود داشته‌باشدو مثل زوجیت و فردیت که بدون عدد نمی‌تواند به‌وجودآید (آنالوطیقای دوم)؛ مرئی‌بودن بدین‌معنی‌هم بالذات نیست. ارسطو ازاینجا نتیجه می گیرد که شیء رنگین مرئی بالذات‌است بدین معنی که علت مرئی بودن را درخویشتن دارد برعکس شیء شفاف که واسطهٔ انتقال رنگ سایر اجسام به‌چشم ماست وخود آن نیز فقط با اقتباس رنگ از سایر اجسام می‌تواند مرئی باشد.

۱ـ ماهیت رنگ درتغیر کیفی‌است که آنرا درنور یعنی در شیئی که خود شفاف بالفعل‌است تعین می بخشد.

یک رنگ خارجی مرئی‌است[۱]: هوا و آب و تعداد زیادی از اجسام جامد چنین‌است[۲]. زیرا که هواوآب از آن‌حیث که هوا یاآب‌است شفاف‌نیست، بلکه‌از این‌جهت چنین‌است که‌این‌هر دوعنصر طبیعت واحدی‌را حاویست که همان طبیعت درجسم ازلی واقع درمنطقهٔ فوقانی جهان نیز وجود دارد[۳]. نورفعلیّت این‌جوهر، یعنی فعلیّت شیء شفّاف از آن‌حیث که شفّاف‌است، می‌باشد[۴]. و جائی‌که شفافیّت فقط بالقوّه باشد ظلمت نیز درآنجاست[۵]. ۱۰ نورمانند رنگی برای شیء شفّاف‌است، اگرشفّاف تحت تأثیر آتش یاشیئی شبیه به‌جسمی که درمنطقهٔ فوقانی واقع‌است بالفعل تحقّق یافته باشد. زیرا که بدین جوهر اخیرالذّکر نیز خاصیّتی تعلّق دارد که با خاصیّت آتش یکی‌است[۶]. — بدین‌ترتیب ماهیّت شفّاف و ماهیّت نور را تعیین کردیم،

۱) رجوع شود به‌حاشیهٔ مفصلی که هم‌اکنون درج کردیم ودرضمن‌آن گفتیم که شیء شفاف فی‌نفسه نامرئی‌است. شفاف بالفعل نوراست که فی‌نفسه رنگی‌ندارد بلکه رنگ‌خودرا ازاشیائی که‌آنهارا روشن می‌سازد به‌دست می‌آورد.

۲) مانند شیشه ها و بلورها و سنگهای شفاف. و نیز به‌یاد بایدآورد که چون تمام اجسام تاحدودی و به‌نسبت معینی‌مرکب از هوا وآب‌است همهٔ‌آنها مشتمل برشیء شفاف‌است.

۳) این‌عنصر که دارای‌حرکت دورانی‌است‌ومادهٔ لطیف‌افلاك‌وکواکب است همان اثیراست که ارسطو در رسالهٔ‌آسمان(De Caelo) ازآن‌بحث می‌کند.

۴) فعلیت جسم شفاف، ازآن حیث که شفاف‌است، نه‌ازآن حیث که آب یا هواست.

۵) یعنی ظلمت بالفعل.

۶) منظور از جوهر اخیرالذکر همان اثیراست که جسم واقع در منطقهٔ فوقانی‌است واز لحاظ فعلیت بخشیدن به‌شیء شفاف مانند آتش‌است.

یعنی گفتیم که نور نه از آتش است[۱] و نه بطور کلّی جسم است و نه چیزی است که
۱۵ از جسمی صدور یابد[۲] (زیرا که حتّی اگر چنین نیز باشد قسمی از جسم است)؛
بلکه درواقع حضور[۳] آتش یا شیئی از این قبیل در شیء شفّاف است[۴]، زیرا که
ممکن نیست که دو جسم در یک مکان باهم وجود داشته باشد[۵].

وانگهی عموماً قائل به اینند که نور ضدّ ظلمت است. امّا درواقع
ظلمت عدم وضعی از این قبیل[۶] در شیء شفّاف است؛ و از اینجا آشکارا
۲۰ می‌توان نتیجه گرفت که نور حضور چنین وضعی است. — وحق با آمپدکلس
(و هر کس دیگری که هم رأی او باشد) نیست که مدّعی اینست که نور در
لحظهٔ معیّنی در بین زمین و آنچه محیط بر آنست منتقل می‌شود و گسترش

---

۱) افلاطون چنین می‌پنداشت.

۲) آمپدکلس چنین می گفت (روبن، فکر یونانی، صفحهٔ ۱۴۳ تا ۱۴۴).

۳) منظور از حضور (Présence) درشیئی اینست که شرایطی که برای تحقق قوای مکنونهٔ شیء لازم است درآن شیء تأثیر نماید.

۴) نور بنحوی در شیء شفاف است بهمان نحو که رنگ در جسم است.

۵) منظور از حضور آتش چنانکه گفتیم اینست که آتش بر شیء شفاف تأثیر می‌بخشد، بدون اینکه باآن آمیخته شود ودو جسم در یک مکان قرار گیرد.

۶) «وضعی ازاین قبیل» یعنی وضعی که براثر حضور آتش پدید می‌آید؛ و چنین وضعی در ظلمت وجود ندارد. زیرا که ظلمت اینست که شیء شفاف بحال قوهٔ محض بماند، وهیچ گونه فعلیتی در آن حاصل نیاید. و نسبت ظلمت به نور مثل نسبت نادانی به دارا بودن علم است.) رجوع شود به ٤۱۷ الف ۲۲ و حاشیه).

می‌یابد، ولیکن ما آنرا مشاهده نمی کنیم[1]. چه این‌رأی نه‌تنها مخالف بابدیههٔ عقل‌است بلکه با واقعیّات نیز مخالف‌است: البتّه ممکن بود که این حرکت درلحظهٔ کوتاهی مورد غفلت ما باشد ولی اینکه از شرق تا غرب، بی‌آنکه مشاهده شود، عبور نماید فرضی بسیار بعیداست. ۲۵

شیئی که پذیرندهٔ رنگ‌است باید خود بی‌رنگ باشد، همان‌طور که شیء پذیرندهٔ صوت خود بی صداست. اما بی‌رنگ، از یک طرف، مشتمل بر شیء شفّاف‌است، از طرف دیگر، مشتمل برشیء نامرئی یا شیئی که مرئی بودن آن ضعیف باشد، چنانکه ظلمت چنین بنظر می‌آید. این صفت اخیر از شیء شفّاف‌است، نه از شفّاف درموقعی‌که بالفعل‌است، بلکه درموقعی‌که بالقوّه‌است؛ زیرا همان یک‌ماهیّت‌است[2] که گاهی ظلمت و گاهی نوراست. ــ امّا هرآنچه مرئی‌است در نور چنین نیست: واین تنها درباب رنگی‌که خاصّ هرجسمی‌است صدق می کند. چه‌بعضی ۳۰

۴۱۹a

۱) آمپدکلس می‌گوید احساس بصری از تصادف اشعهٔ نورانی که‌هم ازچشم رائی وهم ازشیء مرئی بیرون می‌آید حاصل می‌شود. این اشعه که از اجسام نورانی مخصوصاً خورشید بیرون افکنده می‌شود و حرکت انتقالی‌آنها در فضا مستلزم زمان معینی‌است همان نوراست. منتهی حرکت این اشعه و زمانی که‌لازمهٔ‌این‌حرکت‌است بسبب سرعتی که دارد موردغفلت ماست. باید به‌یادآورد که به‌عقیدهٔ ارسطو نور عبارت از یک حرکت انتقالی محض‌نیست، بلکه یک حرکت کیفی یعنی‌استحاله‌است. ــ منظور از «آنچه محیط برآن‌است» آسمان یعنی فلک مجوفی‌است که آمپدکلس قائل بآن بوده‌است.

۲) یعنی شیء شفاف.

از اشیاء[۱] درنورمرئی نیست، بلکه تنها درظلمت‌است که احساسی‌راموجب می‌شود: اشیائی که‌آتشین و درخشان می‌نماید(و بالفظ مشترکی بیان نمی‌شود)
۵ مانند غاریقون[۲]، شاخ، سرهای ماهیان، صدف‌ها و چشم‌ها چنین‌است؛ منتهی از هیچ‌کدام ازاین اشیاء رنگ خاصی مشاهده نمی‌شود. امّا علّت اینکه این اشیاء درظلمت مشهود می‌شود، مسألهٔ دیگری‌است[۳]. — فعلاً، لااقل تا همین‌اندازه آشکارشد[۴]، که‌آنچه درنورمرئی‌است، رنگ‌است. و ازهمین‌روست که رنگ بی‌کمک نورادراك نمی‌شود. درواقع ماهیّت‌رنگ
۱۰ چنانکه گفتیم، اینست که قادرباشد که شفّاف بالفعل‌را به‌حرکت درآورد، و فعلیّت شیء شفّاف نوراست[۵]. — دلیل برآنچه گفتیم[۶] ازآنچه ذیلاً می‌گوئیم به‌وضوح نتیجه می‌شود: اگر شیء ملوّن را روی خود عضوبینائی

---

۱) اینک بعداز اختتام بحث راجع به‌طبقهٔ اول اشیاء مرئی‌ازطبقهٔ‌دوم این اشیاء یعنی از اشیاء شب‌تاب Phosphorescents نام می‌برد.

۲) Agaric.

۳) گویا بحث ازاین «مسألهٔ دیگر» احاله به کتاب ارسطو دربارهٔ‌حس De sensu شده باشد (همان‌کتاب ۴۳۷ ب ۵).

۴) باصرف‌نظر از اشیاء شب‌تاب که اینک می‌خواهدازآنها بحث‌نماید.

۵) ماهیت رنگ این‌است که در شیء شفاف، مشروط براینکه بالفعل باشد، حرکتی از نوع استحاله پدید آورد.

۶) یعنی دلیل برآنچه گفتیم که حرکتی که معلول رنگ‌است در شیء شفاف پدید می‌آید، و شفاف وقتی که چنین استحاله‌ای حاصل کرد تأثیری در ادراك بصری می‌کند. آزمایشی که شرح آن می‌آید این گفته‌را مدلل می‌سازد.

قرار دهیم ، آن را نخواهیم دید؛ در واقع رنگ شیء شفّاف مثل هوا را به‌حرکت درمی‌آورد[1]، واین‌یک، که شیء متّصلی است[2]، به‌نوبت خودآلت حسّی‌را تحریک می‌کند. پس دموکریتوس برخطا بود که می‌پنداشت که ، اگر فضائی که درمیان‌است[3] خالی بود ، حتّی مورچه‌ای را که در آسمان ۱۵ وجود داشت آشکارا می‌توانستیم دید. چنین چیزی ناممکن‌است . درواقع ، تنها آنگاه که قوّهٔ حسّاسه تغیّری را می‌پذیرد، رؤیت حاصل می‌شود. امّا قبول اینکه رنگ خود، ازآن حیث که متعلّق رؤیت بی‌واسطه‌ایست[4]، این تغیّررا تولیدنماید مقدورنیست. پس همین باقی‌می‌ماند که رنگ جزباواسطه‌ای نتواند چنین کند : بدین‌ترتیب وجود واسطه‌ای بالضّروره ازاینجا نتیجه ۲۰ می‌شود. امّا هرگاه این‌فضای واسطه خالی‌بود، نه‌اینکه‌آشکارا نمی‌توانستیم دید ، بلکه مطلقاً هیچ‌چیز را نمی‌دیدیم .

---

۱) منظور حرکت کیفی‌است.

۲) منظوراین‌است که شیء شفاف شیئی‌است که‌ازکمال‌اتصال‌برخوردار است، و این اتصال از شیء محسوس تا خود آلت احساس ، یعنی نه تا سطح خارجی آن ، بلکه تا داخلهٔ آن نیز ، استداد دارد، به‌طوری که زجاجیهٔ چشم (Cristallin) خود نیز از همین شیء شفاف ترکیب یافته‌است (مراجعه شود به کتاب حس‌ومحسوس De sensu فصل سوم ۴۳۸ ب ۶-۱۶).

۳) فضائی که در میان آسمان و زمین‌است بعقیدهٔ دموکریتوس پر از هواست. برعکس آنچه این فیلسوف می‌پنداشت، در محیط شفاف نه خلأ ونه انفصالی وجود دارد.

۴) یعنی ازآن حیث که بدون وساطت شیء شفاف مرئی باشد.

پس تبیین کردیم که رنگ بچه‌دلیل باید درنورمرئی باشد. اما آتش[۱]، هم درظلمت و هم در نور مرئی‌است ، و بالضّروره می‌بایست چنین باشد، زیرا که بسبب آتش‌است که شفّاف <بالقوّه> شفّاف <بالفعل> می‌شود.

۲۵ درباره صوت و بوی نیز استدلال همین‌است: چه هیچ کدام ازآنها ازراه تماسّ باخودآلت حسّی تولید احساس نمی کند؛ بلکه شیء واسطه، تحت تأثیر صوت و بو ، به‌حرکت درمی‌آید ، و آنگاه همین شیء اعضای حسّی مربوط‌راحرکت می‌دهد. بالعکس هرگاه شیء صدادار یاشیء بوداررا برروی خودآلت حسّی جای دهیم هیچ‌گونه احساسی تولید نخواهد شد.—

۳۰ درموردلامسه‌وذائقه نیز، برخلاف آنچه ظواهرامرحکم می کند،چنین‌است[۲]. امّا علّت این اختلاف ظاهری را بعدها نشان خواهیم داد[۳].— شیء واسطه درمورد اصوات هواست ، ودرمورد بوی‌ها نامی‌ندارد. درواقع، بین‌هوا و آب صفتی مشترك‌است ، و نسبت این صفت ، که درهردو یکسان‌است ،

۳۵ به شیء بودار ، مثل نسبت شیء شفّاف به‌رنگ‌است . زیرا که در واقع پیداست که جانوران آبی نیز دارای احساس‌بو هستند؛ امّا انسان‌وجانوران خاکی، که ازتنفّس بهره‌ورند ، نمی‌توانند بدون عمل تنفّس‌احساس داشته باشند. علّت این امور نیز بعداً بیان خواهد شد[۴].

۴۱۹ ب

---

۱) اینک سومین طبقه از اشیاء مرئی را نام می‌برد.

۲) رجوع شود به‌فصل ۱۰و۱۱ ازهمین دفتر.

۳) در فصل ۱۱.

۴) فصل ۹ و ۱۰.



< سامعه و صوت >

اینک، درآغاز بحث، تقسیماتی را که می‌توان برای صوت و برای سامعه قائل‌شد بعمل بیاوریم. صوت به‌دومعنی می‌آید: صوت بالفعل‌وصوت بالقوّه. درمورد بعضی از اشیاء، مانند اسفنج و پشم، می‌گوئیم که صوتی ندارند[1]؛ درمورد اشیاء دیگری، مانند مفرغ، و بطور کلّی تمام اجسام سخت‌وهموار، گوئیم که دارای صوتند، زیرا که قوّهٔ اخراج‌اصوات دارند، یعنی این قوّه درآنها هست که، درمحیطی که واسطهٔ بین‌شیء‌صداداروآلت سامعه‌است، صوتی بالفعل بوجود آورند. — تولید صوت بالفعل[2] پیوسته از شیئی، نسبت به‌شیئی و درشیئی‌است[3]، زیرا که علّت مولّد صوت تکان‌است. و نیز ازهمین‌روست که صدورصوتی‌ازشیء واحدی‌ممتنع‌است، زیرا که تمایزقارع (کوبنده) و مقروع (کوفته) این نتیجه را می‌دهدکه از شیءٔ صدادار جز درموقع ارتباط با شیءٔ دیگری صدائی[3] درنیاید. بعلاوه،

---

۱) یعنی حتی صوت بالقوه را نیز فاقدند.

۲) اینک ارسطو درصوت بالفعل قارع‌ومقروع و متوسط را از یکدیگر تمییز می‌دهد.

۳) صدا و صوت دراین فصل بدون توجه باختلاف معنی لغوی آنها مترادف آمده‌است.(م).

تکان بدون حرکت انتقالی وقوع نمی‌یابد. امّا، چنانکه گفتیم، تکان هردو جسمی که برحسب اتّفاق اختیارشود صوت پدید نمی‌آورد. چنانکه پشم را
۱۵ اگر بکوبند هیچ گونه صوتی از آن درنمی‌آید، برعکس آنچه درمفرغ و تمام اجسام هموار و مجوّف واقع می‌شود. مفرغ بسبب اینکه هموار است [صدادار است[1]]، درصورتی که دراجسام مجوّف، چون هوائی که به‌حرکت درآمده‌است نمی‌تواند خود را آزاد سازد، یک سلسله از تکانها، بطریق تراجع[2]، بدنبال تکان نخستین به‌وجود می‌آید. بعلاوه[3]، صوت درهوا و همچنین درآب شنیده می‌شود، ولو اینکه [درآب] کمترمشخّص است. — مع ذلک شرطِ محدِّدِ صوت نه‌هواست‌ونه‌آب: آنچه لازم‌است اینکه‌تکانی
۲۰ دراجسام برضدّ همدیگر و برضدّ هوا به‌وجودآید[4]. این شرط اخیر وقتی حاصل می‌شود که هوا، چون یک‌بار کوبیده شود، مقاومت کند و به کنار نرود. وازاینجا برمی‌آید که هوا را باید به‌سرعت و به شدّت کوفت تا صدا بدهد. و حرکت جسم قارع (کوبنده) باید خاصیّت پراکندگی را که در

۱) همین فصل سطر ۶.

۲) Repercussion اصطلاح تراجع از ابن‌رشد است صفحهٔ ۳۷ کتاب نفس چاپ اهوانی.

۳) اینک ارسطو جسم واسطه بین شیء مسموع و آلت سامعه را مطالعه می‌کند.

۴) صوت درنظر ارسطو حرکتی‌ازهوا یاآب‌نیست، بلکه کیفیتی‌است که هوا بمنزلهٔ مجرای‌آن بکار می‌رود. هوا خود صوت یاصورت مصوته‌را از اجسام صدادار اخذ می‌کند و به گوش‌منتقل می‌سازد. پس صوت ازآن‌حیث که صوت است قبل‌از رسیدن بگوش وجود دارد (نقل از رودیه به‌وساطت تریکو).

هواست پیش‌بینی کند چنانکه گوئی می‌خواهد توده‌ای یا ردیفی از دانه‌های ریگ را که به سرعت درحال حرکت باشد فرو کوبد[1].

۲۵ انعکاس صوت وقتی به‌وجود می‌آید که هوائی‌که بسبب فرورفتگی که آن‌را محدود ساخته‌ومانع از پراکندگی‌شده درجرم واحدی محفوظ مانده‌است هوای [خارجی] را مانند گوئی بازگرداند[2]. چنان می‌نماید که انعکاس صوت همیشه حاصل می‌شود ، منتهی همیشه‌آن را تمیز نمی‌توان داد، زیرا که‌آنچه دربارهٔ صوت وقوع می‌یابد دربارهٔ نورنیز واقع‌است: چنانکه نور پیوسته

---

۱) برای اینکه صدائی‌به‌وجودآیدلازم‌است که ، علاوه بر تکان دوجسم بر ضد همدیگر ، انتقال این تکان به هوا نیز ، که مجرای حرکت صداست ، صورت‌گیرد . چنانکه اگر به‌آهستگی دوجسم را به‌همدیگر بکوبند صدا بیرون نمی‌آید ، چه هوا به‌تدریج بیرون می‌رود و فرصت اینکه تکان جسم بدان‌برسد حاصل نمی‌شود . پس باید هوا باتکان شدیدوقوی یکجاویک‌باره کوفته شود . اما تشبیهی که به‌تودهٔ ریگ نموده‌است فهم آن دشواراست و به‌قول یکی از مفسرین مشکل بتوان معنی قطعی برای آن پیدا کرد . گویا منظور ارسطو این باشد که تکان باید هوائی را که می‌گریزد بگیرد و به‌قسمی آن‌را نگاه دارد . همانطورکه هرگاه منظور تولید صدائی از کوبیدن برروی تودهٔ ریگ متحرک باشد سرعت تکان باید به‌حدی باشد که مجال بیرون رفتن بدان ندهد . (رودیه و هیکس بواسطهٔ تریکو) .

۲) یعنی هوائی در داخل تودهٔ واحدی در یک فرورفتگی جمع شده و در همانجا محفوظ مانده‌است ، و هوای دیگری در خارج همان جسم از شیء صداداری تکانی می‌پذیرد ، و مانند گلوله ازخارج بسوی هوای نخستین می‌آید ، و چون بدان برخورد بازمی گردد .

۳۰ منعکس‌است (و الّا درهمه جا انتشار نمی‌یافت ، بلکه ظلمت درخارج امکنه‌ای که با خورشید روشن می‌شود حاکم بود) ولیکن همیشه به‌آن طرز کاملی که بواسطهٔ آب و مفرغ یا هرشیء همواردیگری انعکاس می‌یابد،و درهمهٔ این موارد سایه‌ای به‌وجود می‌آوردکه بوسیلهٔ آن معمولاً نور را تعریف می‌کنیم منعکس نیست[1].

بعضی[2]، به‌حق، گفته‌اند که خلأ علّت محدّد شنیدن‌است، زیرا که ۳۵ برطبق‌آراء عامّه، خلأ همان هواست،وهوا وقتی‌که به‌صورت جرم‌متّصل‌و واحدی به‌حرکت درآید،خود علّت فاعلی برای شنیدن‌است[3]. امّابسبب اینکه پراکندگی می‌پذیرد هیچ‌گونه صوتی به‌وجود نمی‌آورد،مگراینکه جسم کوفته هموارباشد[4]: دراین‌صورت ، چون جسم‌هموارسطح واحدی دارد ،

۴۲۰ الف

۱) صوت همیشه انعکاس‌می‌یابد، همان‌طورکه نور نیزهمیشه منعکس می‌شود،منتهی این انعکاس جز بر روی جسمی که دارای سطح هموار باشد پدیدار نیست. وفقط درچنین مواردی‌است که اشعهٔ منعکسه می‌تواند سایه‌هائی بیندازد،و همین خاصیت سایه انداختن در اصطلاح عامهٔ مردم صفت ممیز نور است ، یعنی عامه نور را باصفت سایه انداختن می‌شناسند.

۲) شاید منظور آمپدکلس باشد.

۳) منظور این‌است که اگر مطابق عقیدهٔ عامهٔ مردم هوارا خلأ بگیریم می‌توانیم خلأ را علت شنیدن (نه‌علت صوت، ۴۱۹ ب ۹) بدانیم؛ در واقع،بنظر ارسطو ، هوا ، مشروط براینکه آن را مانند تودهٔ متصل و واحدی فرض کنیم علت شنیدن‌است.

۴) چه دراین‌صورت هوا یکسره و یکجا بازگردانده می‌شود.

هوا نیز برحسب طبیعت همان سطح واحد می‌شود[1].

پس جسمی را مصوّت می‌گوئیم که قادر بدان باشد که توده‌ای از هوا را، که تاآلت سامعه وحدت اتّصالی‌دارد، به‌حرکت درآورد. توده‌ای ازهوا وجود دارد که دارای اتّحاد طبیعی باآلت شنوائی‌است[2]. و به‌همین سبب که این‌آلت درهواست[3]، اگرهوای خارجی به‌حرکت درآید هوای داخلی گوش‌نیزحرکت می‌یابد. وازینجا برمی‌آید که حیوان درتمام نقاط بدن خودنمی‌شنود، و نیزهوا درهمه‌جا داخل آن نمی‌گردد. زیرا که عضوی‌ازبدن که باید به حرکت درآید وصدائی به‌وجود آورد درتمام نقاط خود حاوی هوا نیست[4]. پس بدین‌ترتیب هوا فی‌نفسه، بی‌صداست. زیرا که به‌سهولت پراکنده می‌شود؛ ولیکن وقتی که از پراکندگی ممنوع می‌شود حرکت آن صوت‌است. امّا هوائی‌که درگوشها قرار دارد، درآنجا محبوس شده‌است تا بی‌حرکت بماند[5]، بطوریکه بتواند همهٔ فصول حرکت[6]را به‌دقّت ادراك

---

۱) هوا خود باید جرم واحد و متصلی را پدید آورد؛ اما چون به‌سطح هموار‌ی برخورد کند، این اتصال تقویت می‌یابد و بیشتر می‌شود.

۲) یعنی در داخلهٔ گوش در جلو غشاء سمعی تودهٔ فشرده‌ای از هوا وجود دارد که جزئی طبیعی از آلت سامعه بوده و باآن بزرگ شده‌است.

۳) معنی به سهولت معلوم نیست و بعضی چنین ترجمه کرده‌اند: «به‌همین‌سبب که هوا واحداست هرگاه هوای خارجی به حرکت درآید...»

٤) یعنی‌هوا نه‌تنها دربدن جای دارد بلکه جای‌آن درخود گوش‌است.

٥) منظور از بی‌حرکت بودن در اینجا «دوام و قرار» است: سکون هوای داخل گوش بدین‌معنی‌است که رها شدن و بیرون‌آمدن آن ممکن‌نیست

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

کند. و ازهمین‌روست[۱] که ما حتّی درآب نیز می‌شنویم ، زیرا که نه تنها آب درهوائی که با گوش اتّحاد طبیعی‌دارد نفوذ نمی کند، بلکه، به‌سبب ساختمان پیچاپیچ گوش، حتّی نمی‌تواند درآن‌داخل‌شود. و موقعی که‌چنین چیزی پیش‌آید[۲] نمی‌شنویم ، چنانکه اگر غشاء سمعی نیز صدمه بیند چنین می‌شود، وهمین امر < دربارهٔ بینائی > نیز، هرگاه پوشش[۳] مردمک بیمار گردد، وقوع می‌یابد . امّا نشانه‌ای برای تشخیص اینکه آیا می‌شنویم یا نمی‌شنویم دردست‌است ، وآن اینکه گوش < سالم > دائماً مانند بوق صدا می‌کند[۴]، زیراکه هوای‌محبوس‌درگوشها دائماً به‌حرکت خاصّی‌متحرّك‌است. ۱۵

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

در واقع‌مثل‌دریاچه‌ای باآب راکداست نسبت به‌رودخانه‌ای که‌آب جاری‌دارد واین خاصیت مانع ازآن نیست که این هوا بتواند حرکاتی‌مخصوص که‌ارسطو ذیلاً یعنی درسطر ۱۶ ازآن سخن خواهد گفت داشته باشد.

۶) منظور ازحرکتی که‌اوصاف یافصول آن بدین‌وسیله ادراك می‌شود حرکتی‌است که شرط حصول صوت‌است.

۱) یعنی بسبب همین ثبات وقرار هوای داخلی‌گوش‌است .

۲) یعنی آب درگوش داخل شود ودر هوای گوش نفوذ کند.

۳) منظور قرنیه‌است.

۴) دراصل بجای بوق شاخ آمده‌است‌وشکی نیست که شاخ دراینجا به‌معنی آلت موسیقی استعمال شده ، و مفاد جمله این‌است که ، گوش سالم‌را اگر با دست بپوشانند همهمه‌ای شنیده می‌شود ، واین همهمه ناشی ازحرکات هوائی‌است که با جدارها تماس می‌یابد.

مع ذلک صدا شیئی خارجی‌است و خاصّ خود گوش نیست[۱]. وبه‌همین دلیل‌است که معمولاً می‌گویند که ما به‌وسیلهٔ خلأ و به‌وسیلهٔ آنچه صدا می‌کند می‌شنویم: چه این‌بدان معنی‌است که بگوئیم که ما به‌وسیلهٔ عضوی که شامل هواست و هوائی که درآن مسدوداست می‌شنویم[۲].

آیا جسم قارع (کوبنده) است که ایجاد صدا می‌کند یا جسم مقروع (کوفته) ؟ بهتر این‌است که بگوئیم : هم این‌است و هم آن، منتهی هرکدام ۲۰ به‌وجهی دیگر، چه صدا حرکتی ازشیئی‌است که می‌تواند، مانند گوی‌هائی که اگر آنها را به قوّت برروی سطوح هموار بزنند بازمی‌جهد ، به حرکت درآید. بدین‌ترتیب، چنانکه گفته‌ایم[۳]، هرگونه جسمی درموقعی که کوبنده یا کوفته باشد صدائی به‌وجود نمی‌آورد: مثلاً، اگرسوزنی برسوزنی کوفته شود، صدائی بیرون نمی‌آید. آنچه لازم‌است این‌است‌که جسم کوفته مسطّح ۲۵ باشد، به‌نحوی که هوا بازجهد ، و به‌صورت تودهٔ واحدی به‌تموّج درآید.

اختلافات اجسام صدادار درصوت بالفعل ظاهرمی‌شود[۴]. درواقع

۱) صدا که با شیء صدادار حاصل می‌شود به‌خود گوش تعلق ندارد، بلکه از خارج می‌آید.

۲) عامهٔ مردم می‌گویند که شنیدن با خلأ ویا شیئی که صدا می‌کند حاصل می‌شود. ارسطو این‌نظر را درست می‌داند ، مشروط براینکه شیئی‌را که صدا می‌کند به‌هوای محبوس درگوش تأویل کنیم ، و خلأ را به گوش‌داخلی که جز هوا شامل چیزی نیست حمل نمائیم.

۳) ۴۱۹ ب ۱۳.

۴) یعنی اختلافات اجسام صدادار در صوت آنها به شرط اینکه صوت فعلیت یابد پدید می‌آید.

همان‌طور که بدون کمک نور رنگها را نمی‌بینیم، بدون کمک صوت نیز حادّ (زیر) و ثقیل (بم) را درنمی‌یابیم و حادّ و ثقیل الفاظی‌است که به‌وجه‌استعاره از اشیاء ملموس‌اخذ شده‌است. چه حادّ (زیر) درمدّت کمی ازز مان حسّ را تحریک می‌کند[1]، ومدّت زیادتری دوام می‌یابد، وتحریک ثقیل (بم) آهسته‌و ناپایداراست. مع‌ذلک ازاینجا نباید نتیجه گرفت که زیر همان تنداست و بم همان‌آهسته‌است، بلکه تنها باید گفت که گاهی‌بسبب تندی‌وگاهی بسبب آهستگی حرکتی ازاین قبیل واقعیّت می‌یابد. وچنان می‌نماید که نسبت زیرو بم به‌سامعه مانند نسبت تیزو کند به‌لامسه باشد. زیرا که شیء تیز به‌نحوی‌از انحاء می‌خلد و شیء کند می‌راند. ازاین‌رو یکی درمدّت کمی‌اززمان‌ودیگری به‌آهستگی تحریک می‌کند، به‌طوری که تند بودن یکی‌و آهسته بودن‌دیگری فقط نتیجه‌ایست که به‌دست می‌آید.

دربارهٔ صوت به‌همین اکتفا کنیم. نغمه[2] صوت معیّنی‌است که

---

۱) بوسیلهٔ شیء متوسط. ـ ارسطو دراین تعریف یا قول افلاطون را در رسالهٔ طیماؤس(۶۷ب) در نظر داشته یا ناظر به‌عقاید فیثاغوریان بوده‌است، و از سطر ۳۱ به‌بعد نظر خاص خودرا ذکر می‌کند. وآن اینکه در بین زیروبم صوتی و حاد و ثقیل لمسی مشابهتی‌است. اما زیرو بم یا تیزوکند را با تند و آهسته یکی‌نبایددانست. چه‌تندی و آهستگی فقط نتایجی‌از تیزی‌وکندی‌است تیز ازآن جهت که تنداست تیز نیست، بلکه ازآن جهت که تیزاست‌تنداست. پس کیفیات صوتی‌وحرکتی‌را نباید مشتبه ساخت.

۲) نغمه مشترک در بین انسان و بعضی‌از حیوانات‌است و این کلمه را به‌تبع ترجمهٔ قدیم عربی و ابن‌رشد در مقابل voix و صوت را در مقابل Son اختیارکرده‌ایم. (م.) و می‌توان نغمه‌را به‌تبع بابا افضل آواز نامید.

ازموجود جانداراست. درواقع هیچ‌یک ازموجودات بی‌جان دارای نغمه نیست؛ وفقط ازروی تشبیه‌است که بعضی‌ازآن‌هارا دارای نغمه نامیده‌اند: درمورد نای و چنگ[1] وتمام اشیاء بی‌جان دیگر که پرده‌ای[2] و آهنگی[3] و زبانی[4] دارندهمین‌طوراست. این‌اشیاء چنان می‌نماید که گوئی دارای‌نغمه‌اند، زیرا که نغمه نیز دارای همین صفات‌است. ولیکن، علاوه براین، عدهٔ زیادی ازجانوران نغمه ندارند، مانندآنها که خون ندارند، یادرمیان آنها که خون دارند، مانند ماهیان. اگردرست باشدکه صوت حرکت معیّنی از هواست، حکم عقل نیز همین‌است[5]. امّا ماهیانی، مانند ماهیان آخلوؤس[6]، که آنهارا دارای نغمه‌می‌دانند، واقع‌این‌است که آنهافقط به‌وسیلهٔ برنخیاهای خود[7] یاعضودیگری‌ازاین‌قبیل‌صوتی‌ازخودخارج‌می‌سازند، ولیکن‌هرگونه صوتی‌که ازحیوانی به‌وسیلهٔ هرعضوی ازبدن آن درآید آوازنیست. بلکه، چون هرشیٔ صدادار ازخود اصواتی، بوسیلهٔ تصادم شیئی‌به‌شیئی‌درشیئی‌که هواست، خارج می‌سازد، معقول‌این‌است که فقط‌موجوداتی‌که هوا درخود می‌پذیرند دارای آواز باشند. درواقع، طبیعت هوائی‌را که تنفّس می‌شود

---

۱) رجوع شود به‌مابعدالطبیعه، دلتا، ۱۹، ۱۰۱۹ب۱۳.

۲) Le registre, l'entendue de l'echelle

۳) Le ton, la mélodie, la succession des notes musicales.

۴) یعنی مبین عواطف و افکاراست.

۵) یعنی‌حکم عقل‌نیزهمین‌است که این‌قبیل‌حیوانات دارای‌نغمه‌نباشد.

۶) Achéloüs رجوع‌شود به‌کتاب تاریخ حیوانات ۵۳۵ب۱۴.

۷) برنخیا تعریبی‌است به‌اصطلاح‌ترجمهٔ قدیم عربی، از کلمه‌ای‌یونانی که به‌اصطلاح فرانسوی امروز برانشی Branchi گفته می‌شود.(م.)

برای دومنظور بکار می‌برد، همان‌طور که زبان هم برای چشیدن و هم برای سخن گفتن مورد استعمال قرار می‌گیرد: از این دو عمل اخیر چشیدن برای حیات ضروری‌است (و از همین‌روست که به‌تعداد بسیار زیادی از حیوانات تعلّق
۲۰ دارد)، درصورتی که تعبیر فکر[1] تنها برای فضیلت و رفاهیت[2] است؛ و همین طوراست دربارهٔ دم‌زدن، که طبیعت آن‌را ازیک‌سو به‌عنوان شرط واجبی برای حیات بکار می‌برد (علّت آن درجای دیگری بیان خواهد شد[3])، تا حیات درونی را تنظیم کند؛ وازطرف دیگر برای تولید نغمه بکار می‌برد، تابدین‌ترتیب فضیلت ورفاهیتی را حاصل کند. آلت تنفّس حنجره[4] است، و این‌عضو بدن خود ازلحاظ ریه وجود دارد؛ زیرا که دراین‌عضو اخیراست که
۲۵ مواشی مقدار بسیاری حرارت بیشتر از اعضاء دیگر دارند. ناحیه‌ای که‌محیط برقلب است نیزازلحاظ احتیاج به‌تنفّس درردیف اوّل‌است. و از همین‌رو واجب‌است که‌هوا درداخلهٔ موجودی که‌تنفس می‌کندنفوذیابد[5]. بدین‌ترتیب نغمه تصادم هوائی‌است که تنفّس می‌شود با آنچه قصبة‌الرّیه نام دارد؛ و این‌تصادم براثر نفسی حاصل می‌شود که دراین‌اعضاء ازبدن واقع‌است. پس

۱) بوسیلهٔ سخن گفتن.

۲) Bien être

۳) دربارهٔ نفس ۴۷۴ ب ۱۰.

۴) منظور Pharynx نیست بلکه Larynx است چه فقط جالینوس بود که این دو را از همدیگر تمیز داد؛ در بیان ارسطو، چنانکه از ذیل کلام برخواهد آمد، این‌دو باهم مشتبه‌است.

۵) تا به‌ناحیهٔ قلب برسد؛ واین عضو ازبدن (یعنی ریه) است که‌به‌دلیل نیروی حیاتی که درخود دارد مقتضی هوای بیشتری‌است.

همان‌طور که گفتیم[1] هر صوتی که از حیوان صادر شود[2] نغمه نیست (زیرا که با زبان ـ یا حتّی درحال سرفه کردن ـ نیز می‌توان صدائی درآورد) ؛ آنچه ۳۰ واجب است اینکه جسم قارع (کوبنده) جان‌دارباشد و تصوّری با عمل او همراه آید. زیرا که قطعی است که نغمه صوتی معنی‌داراست. و فقط صدائی مانند سرفه نیست که از حرکت هوائی که تنفّس می‌شود حاصل آید. درواقع، نغمه تصادمی است که ازاین هوا ـ یعنی هوائی که قصبة‌الرّیه حاوی آن است، باخود قصبة‌الرّیه حاصل می‌شود. و دلیل برآن این است که ما، نه درحال شهیق، و نه درحال زفیر، بلکه تنها درموقعی که نفس خود را بازمی‌گیریم، می‌توانیم سخن گوئیم : زیرا با هوائی که بدین سان بازگرفته می‌شود حرکات نیز انجام می‌گیرد. و نیزآشکارا می‌بینیم که چرا ازماهیان نغمه درنمی‌آید: زیراکه آنها دارای حنجره نیستند. واین عضوبدن‌را بدین‌دلیل‌ندارند که هوارا درخود ۵ نمی‌پذیرند و تنفّس نمی‌کنند. امّا اینکه بچه دلیل چنین‌است ؛ مطلب دیگری‌است[3].

۱) اندکی بالاتر، ب۱٤.

۲) حتی اگر از اعضاء تنفسی صادر شود.

۳) رجوع شود به کتاب اعضاء حیوانات۶۶۶ الف۲—۵ .

۹

< شامه و بوی >

تعیین آنچه مربوط به‌بوی و شامّه‌است سهولتی کمتر از آنچه تاکنون بیان کرده‌ایم دارد[1]. زیرا که طبیعت بوی‌را بدان درجه ازوضوح که صوت یارنگ را حاصل‌است مشاهده نمی‌کنیم. علّت آن این‌است‌که این‌احساس ۱۰ درما چندان دقیق‌نیست، بلکه حتّی پست‌ترازآن بسیاری‌ازحیوانات‌است. انسان بوی‌هارا بادقّتی‌متوسّط احساس می‌کند، وهیچ بوئی‌را جدا از الم و لذّت ادراك نمی‌نماید، وازاینجا به‌خوبی‌اثبات می‌شود که‌آلت حسّی‌آن‌فاقد ظرافت و دقّت‌است[2]. معقول‌است اگر تصوّر کنیم که حیواناتی‌که چشم خشك دارند[3] رنگهارا به‌همین قرار ادراك می‌کنند، و اختلافات رنگهاجز ۱۵ به‌سبب ترسی که ازآنها پیدا می‌کنند، یابه‌سبب فقدان این ترس، درنظر آنها پدید نمی‌آید. نوع انسانی نیز بوی‌ها را به همین طریق ادراك می‌کند[4]. و چنان می‌نماید که شامّه را با ذائقه مشابهتی‌است: و همچنین انواع بوی‌ها

---

۱) یعنی آنچه درباب باصره و مبصر یا سامعه و مسموع گفته‌ایم.

۲) انسان هیچ بوئی‌را ادراك نمی‌کند مگراینکه به‌قدری قوی‌باشد که موجب لذت یا الم برای او شود، چنانکه ثاسطیوس گفته‌است که حس‌شامه جنبهٔ انتفاعی دارد.

۳) مخصوصاً حشرات (اعضاء حیوانات ۶۵۷ب۲۹).

۴) یعنی بطرزی که تمایز در بین آنهارا بسیارکم احساس می‌کند.

مشابه انواع طعم‌هاست[1] . منتهی احساس ذوق ما قوی‌تراست؛ زیرا که ذائقه قسمی از لامسه‌است؛ و لامسه در انسان حاسه‌ایست که بیش از همهٔ حواس تکامل یافته‌است. درواقع، از لحاظ سایر حواس، انسان ضعیف‌تر ۲۰ از بسیاری ازحیوانات‌است، امّا به‌سبب دقّت لامسه تفوّق زیادی بر تمام حیوانات دیگر دارد. واز همین روست که او عاقل‌ترین حیوانات‌است. دلیلی برآن این‌است که، حتّی اگر خود نوع انسان را درنظر بگیریم، به‌سبب آلت لامسه‌است که افرادی مستعدّتر وافرادی دارای استعدادی کمترند، نه به‌سبب دیگر: زیرا که افرادی از انسان که گوشت سخت دارند ازلحاظ عقل دارای ۲۵ استعداد کمترند، و افرادی که گوشت نرم دارند مستعدّترند.

همان‌طور که طعم گاهی شیرین و گاهی تلخ است، بوی‌ها نیز چنین‌است. امّا بعضی از اشیاء دارای بوی وطعم مشابهند. منظورم این‌است که، مثلاً، هم بوئی شیرین و هم طعمی شیرین دارند، ودر مورد بعض دیگر برعکس است. و به‌همین ترتیب بعضی ازبوها ترش[2]، تند، زبان گز[3] یاچرب است. امّا، همان‌طور که ۳۰ گفتیم، چون تشخیص بوی‌ها از یکدیگر به‌اندازهٔ تشخیص طعم‌ها سهولت ندارد، به‌سبب مشابهتی که بین بوی‌ها و طعم‌هاست[4]، بوی‌ها نام خود را

۱) مشابهت عبارت‌ازتساوی روابط‌دربین اشیائی‌است که تعلق به‌مقولات مختلف دارد، مثلاً نسبت بینائی به‌بدن مثل نسبت عقل است به‌نفس، یانسبت فرصت به‌زمان مثل نسبت مقر امن‌است به‌مکان.

۲) Aigre

۳) Acide

۴) در اصل «به سبب مشابهت اشیاء» آمده و منظور همان مشابهت بوی‌ها به‌طعم‌هاست.

ازطعم‌ها گرفته‌است. چنانکه بوی شیرین اززعفران‌وعسل‌است،و بوی ترش از صعتر و اشیائی ازاین قبیل[1]. و به‌همین‌ترتیب ، درتمام موارد دیگر. — و چنانکه سامعه (و هریک ازحواسّ) هم احساس شیء صداداراست و هم احساس شیء بی‌صداست،و باصره هم احساس‌شیء مرئی‌و هم احساس‌شیء نامرئی‌است ؛ شامّه نیزهم‌احساس‌شیء بودار و هم احساس شیء بی‌بوست[2]. شیئی را بی‌بوی گویند ، خواه برای اینکه مطلقاً هیچ‌گونه بوئی نمی‌تواند داشت، خواه برای اینکه بوئی ضعیف ویا متوسّط دارد،و همین ابهام برای لفظ بی‌طعم نیزحاصل‌است.

احساس شمّی نیز به وسیلهٔ شیء متوسّطی ازقبیل هوا یا آب انجام می‌گیرد ، زیرا که حیوانات‌آبی نیز (چه‌آنها که خون دارند وچه آنها که بی‌خونند) چنان می‌نماید که ، مانند حیواناتی‌که درهوا زیست می‌کنند،ادراك بوی دارند: به‌طوری که بعضی ازآنها از دور به‌سوی غذای خود متوجّه می‌شوند ، و این درموقعی‌است که بوی غذا آنها را به سوی خود جذب می‌کند.— اشکالی نیز آشکارا وجود دارد ؛ وآن اینکه ادراك بوی درتمام حیوانات به‌یک طریق انجام می‌پذیرد ؛ ولیکن انسان تنها موجودی‌است‌که جز باتنفّس هوا قادر به‌احساس [بوی] نیست: اگر ، بجای نفس کشیدن ؛ نفس را به‌بیرون بازدهد ، یاآن را حبس کند ، بوی هیچ‌چیز را نه از دور احساس می‌کند، نه ازنزدیک. حتّی اگرجسم بودار را ازاندرون درسوراخ

---

۱) یعنی‌بوی شیرین از زعفران‌و عسل‌است که طعم شیرین دارد و بوی ترش ازصعتر (Thym) و امثال آن که طعم ترش دارد.

۲) می‌دانیم که در نظر ارسطو علم به‌اضداد علم واحدیست.

بینی جای دهند. (اینکه شیء واقع بر روی آلت حسّی خود نتواند ادراك شود، قاعدهٔ مشترکی در تمام حیوانات است؛ امّا اینکه بدون تنفّس نتوان احساس کرد، خاصّ انسان است: و این امر در نظر هر کسی که آن را بیازماید بدیهی است[1]). از اینجا نتیجه می‌شود که حیوانات بی‌خون چون تنفّس نمی‌کنند ۲۰ می‌بایست احساس دیگری جز آنچه ذکر کردیم دارا باشند[2]. امّا، در واقع، چنین چیزی ممکن نیست، و آنچه این حیوانات احساس می‌کنند بوی است[3]: زیرا احساس شیء بودار، شیئی که بوی خوش یا بوی ناخوش دارد، جز شامّه نمی‌تواند بود[4]. بعلاوه[5]، چنین بنظر می‌آید که این

۱) معنی جمله‌ای که در بین هلالین قرار دارد مبهم است، زیرا صحیح نیست که انسان تنها حیوانی باشد که بدون تنفس نتواند بوئی را احساس کند. بعضی از مفسرین خواسته‌اند در آن تغییراتی وارد سازند. از جمله Hayduck جمله را بدین ترتیب اصلاح می‌کند که (اینکه شیء واقع برروی آلت حس خود نتواند ادراك شود قاعدهٔ مشترکی در میان همهٔ محسوسات است اما اینکه احساس بدون تنفس صورت نگیرد خاص محسوسات شمی است).

۲) بعبارت دیگر حس ششمی را دارا باشند.

۳) استدلال ارسطو این است: حیوانات بی‌خون تنفس نمی‌کنند، وچون برای احساس بوی عمل تنفس لازم است، نتیجه این می‌شود که چنین حیواناتی احساس بوی نکنند؛ اما در واقع حیوانات بی‌خون احساس بوی می‌کنند، پس از اینجا لازم می‌آید که این حیوانات بوی را با حس ششمی ادراك نمایند.

۴) حیوانات بی‌خون اشیاء خوش‌بو را ازاشیاء بدبو تمییز می‌دهند چنانکه بدانها روی می‌آورند و از اینها می‌گریزند، و این دلیل برآن است که احساس بو می‌کنند.

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

حیوانات: اگر تحت تأثیر همان بوی‌های قوی که انسان‌را از پای درمی‌آورد:
مثل بوی قیر و بوی گوگرد و موادّی از این قبیل، قرار گیرند از پای درمی‌آیند.
۲۵ پس این حیوانات. با آنکه تنفّس نمی‌کنند. واجب است که ادراك بوی داشته
باشند. — واقع امر این است که: در انسان: آلت شامّه: با حیوانات دیگر
متفاوت است. همان‌طور که چشمهای او نیز غیر از جانورانی است که چشم
خشك دارند. زیرا که چشمهای انسان را پرده یا پوششی از پلکهاست: و
اگر آنهارا نجنباند یا از روی‌هم برندارد. نمی‌بینند، وحال آنکه جانورانی‌را که
۳۰ چشم خشك است چیزی از این قبیل نیست. بلکه هرچه در شیء شفّاف[1]
پیش آید بلافاصله[2] می‌بینند. از اینجا چنان می‌نماید که گوئی. آلت شامّه:
در بعضی از حیوانات: مثل چشم همین حیوانانی که چشم خشك دارند.
سرگشاده است. درصورتی که در جانوران دیگر که هوا به اندرون خود
می‌کشند. این آلت دارای سرپوشی است. که درموقع تنفّس براثر انبساط
عروق یا مسامات[3]. برداشته می‌شود. و نیز به همین دلیل است که حیواناتی که
تنفّس نمی‌کنند درمحیط مرطوب[4] احساس بوی ندارند: زیرا که آنها: برای

۴۲۲ الف

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

۵) اینك دلیل دیگری برای اثبات اینکه حیوانات بی‌خون، بدون اینکه تنفس کنند، احساس بوی دارند، آورده می‌شود.

۱) یعنی هوا یا آب.

۲) یعنی بی‌آنکه احتیاجی به گشودن پلکها داشته باشند.

۳) منظور نوك های عروق است.

۴) در اینجا منظور از مرطوب فقط آب است، نه مرطوب بطور کلی، و به معنی ارسطوئی که شامل هوا نیز می‌شود.

اینکه احساس کنند، باید تنفّس نمایند. وتنفّس برای آنها درمحیط مرطوب ۵
ناممکن است. بوی نسبت به شیء خشک مثل طعم نسبت به شیء مرطوب است، و
آلت شامّه نیز، بالقوّه، خشک است[۱].



۱) اشاره به همان اصل ارسطوئی است که احساس بالقوه همان شیئی است که متعلق احساس است.

۱) اشاره به همان اصل ارسطوئی است که احساس بالقوه همان شیئی است که متعلق احساس است.

۱۰

< ذائقه و طعم >

مطعوم نوعی از ملموس است. و به همین دلیل است که به وساطت جسم متوسط خارجی مدرك نیست[۱]: زیرا که لامسه به طریق اولی چنین نیست. ۱۰ وجسمی که طعم در آن جای دارد. یعنی شیء مطعوم. در محیط مرطوبی است که بمنزلهٔ مادهٔ آن است[۲]. امّا مرطوب خود نوعی از ملموس است. از این رو.

---

۱) مبصرات و مشمومات بتوسط هوا یا آب که جسمی خارج از موجود زنده است ادراك می‌شود ، در صورتی که لامسه برعکس آنها متعلق خود را نه به وساطت شیء خارجی ، بلکه به وساطت شیء داخلی ، یعنی گوشت خود بدن ادراك می کند.

۲) ارسطو در اینجا قائل به مسامحه در کلام شده است. زیرا شیء مرطوب مادهٔ جسم مطعوم نیست ، بلکه جسمی که طعم در آن وجود دارد ، وآن جسم بمنزلهٔ مادهٔ این طعم است ، مرطوب است. بعبارت دیگر ، طعم صفتی است که مثل محمولی به موضوعی که در آن جای دارد اسناد می‌شود ، و بنابراین همین شیء است که مادهٔ تامهٔ طعم می‌باشد ، و طعم بمنزلهٔ صورت آن است. اما چون شیء مطعوم همیشه مرطوب است ، طعم صورت شیء مرطوب است ، و اجسام جامد نیز جز از این طریق که در بزاق مایعی حل شود مطعوم نمی گردد ، پس شیء مرطوب جسم متوسط در ادراك طعم است ، اما نه بدان ترتیب که هوا یا آب جسم متوسط برای ادراك بو است.

حتّی اگر ما درشیٔ مرطوبی [مانندآب] نیز می‌زیستیم[1]، طعم شیرین را که درآن داخل می‌شد ادراك می‌کردیم، واین احساس بتوسّط آب به‌ما نمی‌رسید؛ بلکه به‌سبب اختلاطی که شیٔ مطعوم باآب می‌یافت [حاصل می‌شد]؛ چنانکه درمورد شربت چنین است[2]. برعکس، رنگ چنین نیست. یعنی نه بااختلاط [باچیزی] ادراك می‌شود، ونه باصدور [ازچیزی]. پس درمورد <طعم‌ها> هیچ چیزی که متناسب با شیء متوسّط باشد نیست؛ بلکه، همان طور که مرئی رنگ است، مذوق طعم است. منتهی هیچ شیئی احساس طعم را بدون رطوبت تولید نمی‌تواند کرد، بلکه علّت مولّده، یا بالفعل ویا بالقوّه، باید دارای رطوبت باشد: چنانکه شیٔ نمک‌دار چنین است. زیرا که خود به سهولت حل می‌شود، وعملی حلّال برروی زبان انجام می‌دهد. ۱۵

---

۱) در ترجمهٔ فرانسوی دراین مورد فقط شیء مرطوب آمده ودر ترجمهٔ عربی قدیم ودر ترجمهٔ عربی جدید(اهوانی) هردو تنها آب آورده شده‌است که از لحاظ ارتباط باسایر اجزاء جمله و افادهٔ مقصود مناسب‌تراست. ما برای حفظ دقت ترجمه و ارتباط اجزاء آن بعداز شیء مرطوب در بین قلابین «مانند آب» نیز افزودیم .(م.)

۲) یعنی احتیاج به‌شیء واسطه نیست. آب به‌خودی‌خود بی‌طعم است، و مانند برزخی نیست که طعم مشروبات را بگیرد و به‌مذاق برساند : چنانکه شیء شفاف رنگ‌را می‌گیرد و به‌چشم می‌رساند، بلکه در بین آب و شیء مطعوم اختلاطی نوری حاصل می‌شود، که موجب چشیدن طعم بدون احتیاج به‌وجود شیء متوسط می‌گردد، برعکس درمورد رنگ اختلاطی باهوا حاصل نمی‌شود، بلکه رنگ تنها بوسیلهٔ شیء شفاف که واسطهٔ حقیقی‌است انتقال می‌پذیرد.

۲۰ همان‌طورکه باصره احساس شیء مرئی و شیء نامرئی است (زیراکه ظلمت بااینکه نامرئی است باصره آن را نیز[1] تمیز می‌دهد)، وعلاوه براین، احساس شیءٔ بسیاردرخشانی است (که آن نیز نامرئی است، منتهی به‌نحوی غیرازآنچه دربارهٔ تاریکی است)، وهمان‌طورکه سامعه نیز احساس صوت وسکوت است (که اوّلی مسموع ودوّمی نامسموع است)، وبعلاوه، چنانکه باصره احساس
۲۵ شیء درخشان بود، سامعه نیز احساس صوت شدیداست (زیرا که اگرصوت ضعیف نامسموع باشد، صوت قوی و شدید نیز به‌نحوی چنان‌است) : — و نامرئی، هم به‌چیزی گوئیم که مطلقاً مرئی نیست (بدان معنی که: درموارد دیگر، لفظ «ناممکن» بکارمی‌رود)، وهم به‌چیزی که اگرچه‌طبعاً مرئی است واقعاً مرئی نیست. و یا بطورضعیفی مرئی است. و این همان‌است که درمورد حیوان بی‌پا ویامیوهٔ بی‌هسته‌نیز صدق می‌کند[2]. ـ به‌همان‌نحو ذائقه نیزاحساس

---

۱) آن را نیز مانند نور تمییز می‌دهد.

۲) چنانکه قبلاً گفتیم (۴۲۱ب۶ و حاشیهٔ مربوطه) احساس هم‌ادراك شیء محسوس و هم ادراك فقدان آن است. ارسطو در اینجا نخست این اصل‌را بر باصره و سامعه تطبیق می‌کند، که به‌ترتیب، مرئی و نامرئی،ویا باصدا و بی‌صدا را ادراك می‌نمایند، بعدازان معانی مختلف مرئی و نامرئی و باصدا و بی‌صدا را بیان می‌کند. نامرئی ممکن‌است اولاً به‌معنی شیئی‌باشد که مطلقاً غیرقابل رؤیت‌است، یعنی از اشیائی‌نیست که رؤیت بتواند برآنها تعلق گیرد، مثل صوت که نامرئی‌است بدین‌معنی که مسموع است، یعنی ادراك‌آن به‌سامعه مربوطاست نه باصره، و این همان‌است که در مورد لفظ «ناممکن» به‌معنی مطلق آن ملاحظه می‌کنیم. نامرئی دراین مورد اصلاً قابل ادراك

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

شيْ باطعم وشيْ بی‌طعم است؛ شيْ بی‌طعم چیزی‌است که دارای طعم ضعیف ۳۰
یا متوسّط است؛ و یااینکه ذائقه را تباه می‌سازد. و چنان می‌نماید که اصل
مطعوم مشروب ونامشروب باشد[1]، زیرا که این هردونوعی‌ازمطعوم‌است:
منتهی دوّمین طعمی ضعیف است کـه مخلّ ذائقـه‌است، و نخستین مطـابق
باطبیعت‌آن‌است. وانگهی شیء مشروب دربین لامسه‌وذائقه‌است[2]. ــ امّا
چون شيْ مطعوم مرطوب‌است ، لازم‌است که عضوی حسّی کـه آن را
ادراك می‌کند نه بالفعل مرطوب باشد ، و نه ، با همهٔ این ، چنان باشد که
قابلیّت مرطوب شدن‌را دارا نباشد[3]. درواقع ، آلت ذائقه تحت تأثیر شيْ

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

با رؤیت نیست ، نه‌اینکه عدم شیء مرئی باشد ، چنانکه ظلمت ، یا درجهت
مقابل آن ، شیئی که بسیار درخشان‌است (مانند خورشید)، چنین‌است ، یعنی
اشیائی‌است که در جزء مرئیات‌است، و ادراك آنها مربوط به‌رؤیت‌است،ولیکن
درواقع‌مرئی‌نیست، یااینکه رؤیت آنها به‌دشواری حاصل‌می‌شود؛ همین‌اقسام‌را
برای نامسموع و نامطعوم نیز می‌توان تشخیص داد. در مورد بی‌پاویی‌هسته
رجوع شود به‌کتاب دلتا۲۲ ۱۰۲۲ب۳۲ ؛ شیئی را بی‌پا گویند که، یا اصلا پا
نداشته باشد ، یا اینکه پای او نارسا باشد ، میوه را نیز به‌یکی ازاین دو وجه
می‌توان بی‌هسته نامید .

۱) مشروب‌و نامشروب نخستین انواعی‌است که برای شیء مطعوم پیدا
می‌شود ، وازهمین‌جهت اصل مطعوم بودن‌است.

۲) ازحیث مرطوب بودن با لامسه ، و ازحیث مطعوم بودن با ذائقه
ارتباط دارد.

۳) یعنی باید مرطوب بالقوه باشد.

مطعوم از آن‌حیث که مطعوم‌است انفعالی حاصل می کند. پس واجب‌است که آلت ذائقه: باوجود اینکه مرطوب <بالفعل> نیست، بتواند مرطوب شود ۵ بی‌آنکه زیانی به‌جوهر آن برسد[1]. دلیل بر ان این‌است که زبان نه‌درموقعی که بسیار خشک باشد طعم‌را ادراک می کند، نه در موقعی که بسیارتر باشد: دراین مورد اخیر، درواقع، تماسّ [زبان] با همان رطوبت اوّلیّه[2] حاصل می‌شود، چنانکه همین حالت به‌کسی دست می‌دهد که، بعدازچشیدن طعمی قوی، طعمی دیگررا بچشد، و یا به‌بیمارانی دست می‌دهد که همه‌چیز درمذاق‌شان تلخ می‌نماید، زیرا که با زبانی که پر از چنین رطوبتی‌است[3] همه چیز را ادراک می کنند.

۱۰ درمیان طعم‌ها، از یک طرف، انواع بسیط آنها را، که طعم‌های متضادّ، یعنی تلخ و شیرین‌است[4]، وازطرف دیگر، انواعی را که ازنوع اوّل مشتقّ است، مثل طعم چربی، و یا ازنوع دوّم مشتقّ است، مثل طعم شور، ازهمدیگر تمیز می‌دهیم، همان‌طور که درمیان رنگها نیز چنین تمیزی داده می‌شود. بالاخره دربین این‌طعم‌های اخیر حدود متوسّطی‌است، مانندترش و تند و گس و زبان‌گز؛ و انواع مختلفی که برای طعم‌ها بنظر می‌رسد تقریباً

---

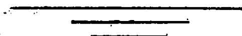
۱) یعنی آلت ذائقه نباید کاری کند که به‌طبیعت خاص خود لطمه‌ای برساند.

۲) رطوبتی که زبان خود از اول دارا بود.

۳) یعنی رطوبتی تلخ.

۴) که متناسب با سفید و سیاه در میان رنگهااست.

همین‌هاست . ازاین جا نتیجه می‌گیریم که قوّهٔ ذائقه چیزی‌است که بالقوّه ۱۵
چنین‌است[۱]، وشیء مطعوم علّتی‌است که این‌قوّه‌را به‌فعلیّت مرورمی‌دهد.



۱) یعنی قوهٔ ذائقه ، بالقوه ، یکی ازاین تعیناتی‌است که برای طعم‌ها مذکور شد ، و چون چیزی را بچشد بالفعل همان می‌شود .

۱۱

<لامسه و ملموس>

آنچه دربارهٔ ملموس می‌توان گفت، دربارهٔ لامسه هم گفتنی است[1].
درواقع، اگر لامسه حسّ واحدی نباشد، بلکه عبارت از چندین حسّ
باشد، لازم می‌آید که ملموسات نیز کثیر باشد. امّا مسأله ابتدا بدین‌صورت
طرح می‌شود که آیا، درواقع، چندین حسّ لمس وجود دارد، یا یکی بیشتر
۲۰ نیست[2]. بعلاوه آلت قوّهٔ لامسه چیست؟ آیا گوشت است، ودر نزد موجودات
دیگر<ی که گوشت ندارند> چیزی نظیر گوشت است؟ یا اینکه اصلاً

---

۱) بعضی مانند هیکس این جمله را چنین ترجمه کرده‌اند: «دربارهٔ لامسه و ملموس نیز چنین می‌توان گفت...»، برطبق این ترجمه معنی جمله این است که، رابطهٔ قوهٔ لامسه باشیء ملموس، همان رابطه‌ایست که حواس دیگر با متعلقات خود دارد، و قبلاً ذکر آنها رفت. تریکو در ترجمهٔ خود از تفسیر فیلوپون (Philopon) که اکثر مفسرین دیگر، مخصوصاً روديه، نیز آن را پذیرفته‌اند، متابعت کرده‌است. برطبق این تفسیر معنی جمله با ربط آن به جملهٔ آتیه چنین می‌شود که: هرچه دربارهٔ لامسه صادق باشد دربارهٔ ملموس نیز صادق است، و ازاین‌رو اگر لامسه حس واحدی باشد جز ملموس واحدی نخواهد داشت. و اگر لامسه از کثرت برخوردار باشد ملموسات نیز کثیر خواهد بود.

۲) دراینجا اولین مسأله در بحث راجع به لامسه مطرح می‌شود. وآن اینکه آیا لامسه یک حس است، یا مجموعه‌ای از چندین حس.

گوشت نیست، بلکه گوشت فقط واسطه‌است، و آلت اوّلیهٔ لامسه درواقع عضو درونی دیگری‌است[1].

درواقع[2]، هرگونه احساسی چنان می‌نماید که احساس تضادّ واحدی باشد: مثلاً بینائی احساس سفیدوسیاه‌است، شنوائی احساس زیروبم‌است‌و ۲۵ چشائی احساس تلخ‌و شیرین‌است. برعکس دراحساس لامسه چندین تضادّ مندرج‌است: گرم‌وسرد، خشک‌و تر، سخت‌ونرم‌وقس علی‌هذا. — دربرابر این اشکال می‌توان جواب گونه‌ای آورد[3]: وآن این‌است که بگوئیم حواسّ دیگر نیزهر کدام چندین‌تضادّرا ادراك می کند: مثلاً درصوت، نه‌تنها زیری‌و بمی آن، بلکه شدّت وضعف آن، وملایمت‌وخشونت‌آن[4] و تعیّنات دیگری ۳۰ ازاین‌قبیل نیزمعلوم‌می‌شود. ودرمورد رنگ نیز تعیّنات مختلف دیگری‌مشابه باهمین‌ها وجود دارد. <این‌سخن‌درست‌است> ولیکن شیءُ واحدی که حامل کفیّات‌ملموس‌است، برهمان‌قیاس که صوت حامل کیفیّات‌مسموع‌است،

---

۱) دومین‌مسأله‌ای که طرح می‌شود این‌است که آیا گوشت عضو حسی لامسه‌است، یا فقط واسطه‌ایست که آلت اولیه‌و مستقیم احساس لمسی‌بوسیلهٔ آن عمل می کند.

۲) بحث راجع به‌مسألهٔ اول‌است که آیا لامسه یک حس یامجموعه‌ای از حواس‌است. ارسطو می‌گوید که لامسه، چون چندین نوع تضاد را ادراك می کند، گویا نتواند حس واحدی باشد.

۳) اینک راه حل ناقصی که برای این اشکال در پیش گرفته‌اند مطرح می‌شود.

۴) رجوع شود به‌رسالهٔ طیماؤس ۶۷ ب و ج.

چیست؟ جواب این‌سؤال معلوم نیست[۱].

از طرف دیگر[۲]، باید دید که آیا عضو حسّی لامسه درونی‌است، یا چنین نیست. بلکه خود گوشت مستقیماً و بی‌واسطه همان عضو حسّی‌است؟ ازاینکه ظهور احساس در همان‌موقعی‌است که تماسّ حاصل می‌شود، هیچ‌گونه نتیجه‌ای نمی‌توان بدست آورد[۳]. زیرا که، اگر غشائی را که آماده ساخته‌ایم به‌دور گوشت بکشیم. این غشاء مانع از آن نمی‌شود که احساس در همان‌لحظهٔ تماسّ انتقال پذیرد. مع ذلک پیداست که آلت حسّی در این‌غشاء نیست. حتّی اگر غشاء باگوشت اتّصال طبیعی حاصل می‌کرد[۴]، احساس با سرعت بیشتری انتقال می‌یافت. از همین‌رو حال این‌عضو از بدن[۵] بران منوال‌است که

۴۲۳ الف

۵

---

۱) درهر کدام از چهار حس دیگر حامل مشترکی وجود دارد که تمام تعینات مختلف به‌همان حامل راجع‌است، وآن جنس واحد متعلق مخصوص هریک از حواس‌است: مثلاً کیفیاتی که با سامعه ادراك می‌شود حامل‌شان صوت‌است، اما دربارهٔ لامسه نمی‌توان این‌جنس مشترك را که همهٔ ملموسات بدان راجع می‌شود پیدا کرد.

۲) اینك ارسطو در صدد تحقیق مسألهٔ دوم‌است و آن اینکه آیا آلت بی‌واسطهٔ لامسه چیست؟

۳) می‌خواهد اثبات کند که ازمقارنت تماس‌با احساس لمسی نمی‌توان نتیجه گرفت که گوشت عضو لامسه‌است، زیرا که اگر گوشت را با قشری بپوشانیم در لحظهٔ تماس باز احساس لمسی فوراً حاصل می‌گردد، وهرگاه این قشر جزئی طبیعی از بدن ما بود فوریت احساس بیشتر می‌شد.

۴) و درضمن نمو بدن آن نیز نمو می‌یافت.

۵) یعنی گوشت.

فرض کنیم پوششی از هوا طبیعةً به‌تن ما چسبیده می‌بود[1]. دراین‌صورت، درواقع، چنین می‌پنداشتیم که صوت و رنگ‌وبو را باعضو واحدی[2] ادراك می کنیم، و باصره و سامعه و شامّه حسّ واحدی را صورت‌پذیر می‌سازد. ولیکن، درواقع، به‌همین سبب که محیط هائی[3] که حرکات[4] با عبورازانها حاصل می‌شود جدا ازبدن ما قرار دارد، اعضای حسّی مذکورنیز به‌وضوح ازهمدیگر متمایزاست[5]. وحال‌آنکه، درباره‌ٔ حسّ لامسه، فعلاً این نکته[6] ۱۰

1) ارسطو ازاین تمثیل، که بافرضی که سابقاً برای وجود غشاء کردارتباط دارد، در بحث راجع به‌مسألهٔ نخستین استفاده می کند، و می‌خواهد ببیند که‌آیا لامسه یک حس یا چندین حس‌است. اگر پوششی از هوا ما را از اشیاء جدا می‌ساخت، حواس که اکنون به‌نظر ما از یکدیگر متمایز است، درآن موقع چنان می‌پنداشتیم که یکی بیشتر نیست، به‌همین‌ترتیب لامسه، که حس واحدی بنظر می‌رسد، می‌تواند در حقیقت حواس کثیری باشد: نسبت گوشت به‌لامسه مثل نسبتی‌است که همان پوشش فرضی هوا به‌باصره و سامعه و شامه دارد، یعنی در بین شیء ملموس و آلت لمس واسطه‌ای بیش نیست.

2) همان پوشش فرضی که هوا باشد.

3) مثل شیء شفاف برای باصره.

4) یعنی حرکات حسی یا احساسات.

5) پس ثابت شد که گوشت آلت مستقیم حس لامسه نیست، بلکه حکم واسطه‌ای را دارد، و عضو حقیقی و بی‌واسطهٔ لامسه یکی‌ازاعضاء درونی‌است (که در فیزیولوژی ارسطوئی قلب‌است) علت ابهامی که در استدلال وجود دارد اختلاط دو مسأله بایکدیگراست: یکی این‌است که آیا متعلق حس[7] لامسه

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

به‌خوبی روشن نیست. — امّا این محال است که جسم جان داری را ازهوا یا ازآب بتوان ساخت، زیرا که چنین جسمی باید شیء صلبی باشد. آنچه باقی می‌ماند این است که آن جسمْ مخلوطی ازخاک و این عناصر باشد، چنانکه گوشت و نظایر آن چنین است[1]. بنابراین واجب است که گوشت[2]، که طبیعةً چسبیده به ساختمان آلی بدن است، در قوّهٔ لامسه حکم واسطه‌ای را دارا باشد[3] که با عبور از آن تعدّد در احساسات حاصل شود، و آنچه تعدّد آنها را به‌خوبی

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

واحد است یا کثیر، و دیگری اینکه آیا گوشت عضو بی‌واسطه برای این حس است یا نه؟

۶) این نکته بخوبی روشن نیست که آیا تحت عنوان کلی لامسه چندین حس متمایز جمع آمده است یا نه.

۱) ارسطو قبلاً اثبات کرد که علت تمایز اعضای حسی ازیکدیگر وجود محیط های مختلفی برای آنها مجزا از بدن ماست، و حال آنکه درمورد لامسه چنین نیست، زیرا محیطی که حکم واسطه را دارد با بدن ما دراتصال طبیعی است و آن گوشت است، و بدین ترتیب این محیط می‌تواند چندین حس متمایز را دربرگیرد، اینک می‌گوید که هواوآب که جزء وسایط است نمی‌تواند باما دراتصال طبیعی باشد، زیرا که اقتضای ترکیب بدن جان‌دار صلابت مواد آن است؛ چنین بدنی تنها می‌تواند مختلط ازخاک و عناصر دیگر باشد، و گوشت دارای چنین کیفیتی است.

۲) در اصل کتاب بدن آمده ولیکن، چنانکه مترجم فرانسوی اشاره کرده است، منظور ازآن، در این مورد، گوشت است.

۳) نه اینکه درحکم عضوی باشد.

ثابت می‌کند موردی است که احساس لمس بوسیلهٔ زبان بعمل می‌آید: زیرا که این عضو از بدن، که طعم را ادراک می‌کند تمام ملموسات را نیز ادراک می‌نماید. پس هرگاه مابقی گوشت بدن نیز می‌توانست احساس طعم داشته باشد، گوئی چنان بود که ذائقه و لامسه می‌توانست حسّ واحد مشترکی را صورت‌پذیر سازد، و اینکه آنها در واقع دو حسّ متمایز است، به‌سبب این است که آلات آنها قابل تبادل بایکدیگر نیست[1]. ۲۰

در این جا اشکالی وجود دارد[2]. اگر درست باشد که هر جسمی[3] عمقی دارد، یعنی دارای بعد سوّمی است، و اگر جسمی در بین دوجسم دیگر واقع شود، ممکن نباشد که این دوجسم تماسّ متقابل باهمدیگر بیابد؛ و اگر از طرف دیگر، تر یا نمناك مستقلّ از جسم وجود نداشته باشد[4]، بلکه این هردو

---

۱) گوشت می‌تواند به‌عنوان واسطه برای چندین احساس مختلف بکار رود، و دلیل آن این است که زبان، هم آلتی برای ادراك مطعوم، وهم آلتی برای ادراك ملموس است، اما علت اینکه مادو حس را باهم اشتباه نمی‌کنیم این است که قسمتهای دیگر گوشت غیر از زبان جز در موقع ادراك احساسات لمسی بکار نمی‌رود، حال اگر تمام بدن مانند زبان می‌توانست هم در ذائقه و هم در لامسه بکار آید، مسلماً این دو حس نیز باهم مشتبه می‌شد.

۲) ارسطو می‌گوید که در بین حاس و محسوس تماس مستقیم حاصل نمی‌شود، بلکه، حتی در مورد لامسه، شیء متوسطی در میان نیست.

۳) حتی اجسام سیال.

۴) زیرا که مرطوب و نمناك از کیفیات است، و کیفیات بدون موضوعی که حامل آنهاست وجود ندارد. فرق مرطوب با نمناك در این است که مرطوب

بقیهٔ حاشیهٔ در صفحهٔ بعد

٢٥ ناگزیر باید متعلّق به‌آب یالااقلّ شامل آب باشد؛ واگر، درنتیجه، اجسامی‌که دردرون آب در تماسّ متقابل بایکدیگرند ، چون سطح بیرونی آنها خشک نیست، باید درمیان آنها آبی باشد که حدود خارجی آنهارا بپوشاند؛ باتصدیق صحّت این مطالب ، محال است که جسمی دردرون آب در تماسّ حقیقی باجسم دیگروارد شود ، ودربارهٔ هوا نیزچنین است (زیراکه هوا نسبت به‌اجسامی‌که ٣٠ درآن‌است همان‌حال‌را دارد، که‌آب نسبت به‌اجسامی که درداخل آب است. امّا این امر مورد غفلت ما واقع می‌شود ، همان طور که حیواناتی که در آب زیست می کنند در نمی‌یابند که جسم نمناکی با جسم نمناك دیگر تماسّ می‌یابد).

٤٢٣ ز پس مسأله بدین‌صورت درمی‌آید ، که آیا درمورد تمام محسوسات احساس به‌یک ترتیب واقع می‌شود ، یا خود برای بعضی به‌یک نحو ، و برای بعض دیگر به‌نحو دیگراست ، چنانکه امروزمعمولاً چنین می‌پندارند که عمل ذائقه‌ولامسه با تماسّ ، وعمل سایرحواسّ ، با فاصله انجام می گیرد. امّا این تشخیص بی‌اساس‌است ؛ درواقع ، سخت‌و نرم نیز ، عیناً مانند شیء باصدا و ٥ شیء مرئی وشیء بودار ، باعبوراز اجسام‌دیگر مشهودمی‌شود. منتهی، درمورد اینها ، ادراك با فاصله صورت می‌پذیرد ، ولیکن ، درمورد آن‌دو[1] ، از نزدیک

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

کیفیت شیئی‌است که رطوبت آن ذاتی‌است مثل آب ، اما نمناك کیفیت شیئی است که رطوبت آن اکتسابی و سطحی‌است مثل ماهی.

١) یعنی سخت‌و نرم که متعلق حس‌لامسه‌است؛منظور ارسطو این‌است که ادراك مسموع و مرئی‌و مشموم ازفاصله‌ای دورتر از ملموس حاصل می‌شود.

حاصل می‌شود: به‌همین سبب حضور شیء واسطه مورد غفلت ما قرار می‌گیرد.
پس به‌هرصورت، ما تمام اشیاء را بوسیلهٔ شیء متوسّطی ادراك می کنیم؛
منتهی دراین موارد شکّی در وجود واسطه نداریم[1]. مع ذلك، به‌طوری که
قبلاً نیز گفتیم[2]، اگر ما تمام ملموسات را بواسطهٔ غشائی، بی آنکه متوجّه
به‌مداخلهٔ این غشاء باشیم، ادراك می کردیم، آنها را به‌همین نحو تلقّی می‌نمودیم، ۱۰
که درآب یا درهوا می‌نمائیم: زیرا که ما، درواقع، چنان می‌پنداریم که‌خود
محسوسات را لمس می کنیم، وهیچ گونه محیط متوسّطی درمیان نیست. امّا
دربین ملموس ازیك طرف، و مرئی ومسموع ازطرف دیگر، اختلافی وجود
دارد: این‌اشیاء را ما از آن‌رو ادراك می کنیم که شیء متوسّط اثر معیّنی برما
بجا می گذارد؛ امّا درمورد ملموس، برعکس، ادراك تحت‌تأثیر شیء متوسّط
حاصل نمی‌شود، بلکه [حصول آن] درهمان زمانی‌است که شیء متوسط متأثّر
می گردد، و این بدان می‌ماند که برسر شخصی از روی سپر او ضربتی وارد ۱۵
آورند: دراین‌صورت، چنان نیست که یك‌بار سپر ضربت‌را دریافت‌دارد، و
بعد خودآن ضربت را به‌شخص وارد سازد، بلکه، درواقع، هردو ضربت
مقارن بایکدیگر وارد می آید.— به‌طورکلّی، چنان می‌نماید که، همان‌نسبتی که
هوا و آب به‌آلات باصره‌وسامعه‌وشامّه دارد، گوشت و زبان نیز به‌آلت
حاسّه‌ای که مربوط بدانهاست داشته باشد. ودرهیچ کدام ازاین‌دومورد[3]، ۲۰
اگرفرض کنیم که آلت حسّی خود در تماسّ با محسوسی وارد شود، مثلاً

---

۱) بسبب مجاورت آلت ادراك با محیط خارجی.

۲) ۴۲۳ الف ۲.

۳) یعنی هم درمورد باصره‌و سامعه‌و شامه، وهم درمورد لامسه‌وذائقه.

جسمی سفید بر سطح چشم قرار گیرد، احساس حاصل نمی‌شود. از این‌جا این نکته نیز به‌وضوح می‌رسد که قوّهٔ لامسه در درون بدن[1] قرار دارد، زیرا که فقط بدین‌شرط است[2] که حال این حسّ می‌تواند برمنوال حواسّ ۲۵ دیگر باشد: درواقع، درمورد حواسّ دیگر، اجسامی که بر آلت حسّی جای می‌گیرد، ادراك نمی‌شود، درصورتی که اگر روی گوشت جای گیرد ادراك می‌گردد[3]؛ واز اینجا برمی‌آید که گوشت در احساس لمس واسطه‌ای بیش نیست[4].

بنابراین کیفیّات مختلفی که متعلّق لامسه است. تعلّق به اجسام ازحیث جسمیّت آنها دارد[5]. و منظور از این کیفیّات مختلف آنهاست که معرّف عناصر است، یعنی گرم و سرد و خشك و تر، که ما قبلاً، درمبحث عناصر[6]، ۳۰ مورد بحث قرارداده‌ایم. آلت احساس این ملموسات همان عضو لامسه است، یا بعبارت دیگر عضوی از بدن است که حسّ موسوم به لامسه ابتدا در آن

---

۱) یعنی در ناحیهٔ قلب.

۲) یعنی بدین‌شرط که آلت حسی در درون بدن باشد.

۳) یعنی لمس می‌شود.

۴) یعنی گوشت آلت حسی نمی‌تواند بود.

۵) به همین‌سبب در اصل کتاب بجای کیفیات مختلف فصول آمده‌است، زیرا که کیفیات ملموس معرف ذاتی عناصر است. لامسه کیفیات مختلفی را که بالضروره به‌جسم، ازحیث جسمیت آن، تعلق می گیرد، ادراك می کند، مثلاً گرم و سرد و خشك و تر را؛ بنابراین لامسه احساس مرکبی است نه احساس واحد. (کون و فساد ۳۲۹ب۷).

۶) Les éléments، سرجع ارسطو رسالهٔ کون و فساد II، ۲، ۳ است.

جای دارد . و همین عضو است که بالقوّه همان کیفیّات است[1] : در واقع ، احساس عبارت از انفعال در شیئی است ؛ به نحوی که شیء فاعل° این عضو را ، که بالقوّه با آن مجانس بود ، بالفعل چنین گرداند[2]. از همین روست که شیئی را که درجهٔ گرمی یا سردی یا سختی یا نرمی آن < با درجهٔ عضو لامسه > مساوی باشد ادراك نمی‌کنیم ، بلکه تنها کیفیّات شدیده را ادراك می‌نمائیم ، و این مستلزم آن است که احساس حدّ متوسّطی دربین محسوسات متضادّ باشد[3]. و به همین سبب است که احساس می‌تواند دربارهٔ محسوسات ۵

---

۱) یعنی کیفیات ملموس.

۲) منظور از شیء فاعل همان شیء ملموس است، و منظور از این عضو عضوی از بدن است که آلت حس لامسه است ، معنی عبارت چنین است که قبل از اینکه عمل احساس صورت گیرد ، عضو لامسه استعداد آن‌را دارد که با شیء ملموس مجانست پذیرد، و چون عمل احساس وقوع یابد این مجانست بالفعل حاصل می‌شود.

۳) هر حسی نسبت به یک دسته از کیفیات حساس است، و این کیفیات درجاتی از شدت و ضعف دارد که به ترتیب دنبال یکدیگر قرار گرفته است ، و این درجات واقع درمیان دو حد نهائی است که هر کدام در یک جهت درمنتهی درجهٔ شدت است، و نسبت به همدیگر متضاد است؛ چنانکه حس باصره رنگها را ادراك می کند و درجات مختلف رنگ در میان دو حد متضاد ، بنام سیاه‌وسفید واقع است که هر یک از الوان دیگر به نسبت معینی مخلوط از این دو رنگ نهائی است. آلت حسی ، برای اینکه بتواند نسبت به هر درجه ازاین کیفیات حساس باشد، باید خود به صفتی که از اختلاط این دوحد حاصل می‌شود متصف

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

حکم کند، زیرا که حدّ متوسّط، چون نسبت به هرکدام از طرفین در حکم طرف دیگراست، قادر به حکم دربارهٔ آنهاست[۱]. و به همان ترتیب که آنچه باید سفیدوسیاه‌را ادراك کندبالفعل نه‌این‌ونه آن‌است، بلکه بالقوّه باید این هردو باشد (وهمچنین‌است در باب سایرآلات حسّی)، درمورد لامسه نیزآلت حسّی‌بالفعل باید نه‌گرم‌باشد ونه‌سرد — بعلاوه، همان‌طورکه باصره ازیک نظراحساس شیء مرئی‌وشیء نامرئی‌است (وهمچنین‌است سایر حواسّ نسبت به‌اشیائی که باآنها متقابل‌است)[۲]، لامسه نیزاحساس‌ملموس‌و

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

گردد، منتهی دراین اختلاط هیچ کدام ازدوطرف نباید بر دیگری غلبه جوید زیرا که دراین صورت آلت احساس را کیفیتی حاصل خواهد بود که عیناً با کیفیت شیء خارجی مساوی‌است، و به همین سبب قادر به‌ادراك آن نخواهد شد؛ مثلاً هرگاه دست ما را درجه‌ای از گرمی مساوی با گرمی شیء خارجی حاصل شود گرمی‌آن شیء احساس‌نخواهد شد، بلکه دست برای احساس گرمی درشیء ملموسی باید حرارتی کمتر ازآن، و برای احساس سردی برودتی کمتر ازآن، داشته باشد، یعنی درجهٔ حرارت دست حد متوسط دربین دوحد نهائی خارج باشد. از همین رو ارسطو می گوید که فقط کیفیات شدید، یعنی آنها که درشیء خارجی شدیدتر ازآلت حسی‌است، قابل ادراك لمسی‌است. (م.)

۱) مثلاً چون درجهٔ حرارت دست حد متوسط در بین شیء گرم‌وشیء سرداست، یعنی از یکی ازطرفین سردتر و از دیگری گرم‌تراست، می‌تواند گرمی‌وسردی را احساس کند (مترجم فارسی دراین‌دوحاشیهٔ اخیر ازفصل پنجم کتاب ارسطو تألیف راس استفاده کرده‌است).

۲) منظور از اشیاء متقابل محسوسات‌است.

ناملموس است ، واشیاء ناملموس ؛ یا اشیائی است که درجهٔ اختلاف آنها با اشیاء ملموس بسیار ضعیف است ، مثلاً مانند هوا ، یاملموسات شدیده است ، مانند اجسامی که [عضو لامسه را] تباه می‌سازد[1].

این است بیانِ طرحْ مانندِ ما، دربارهٔ هریک از حواسّ به اختصاص. ۱۵

۱) شدت کیفیت لمسی به درجه ایست که موجب فنای آلت لامسه می‌شود مثل آتش.

۱۲

< طرز عمل احساس به‌طور کلی >

به طور کلّی ، درباره‌ٔ هرحسّی ، این نکتـه را باید دریافت که احساس[1] پذیرنده‌ٔ صورحسّی[2] بدون مادّه‌ٔ آنهاست،همان‌طور که موم‌نقش نگین را بدون آهن یا زر به‌خود می‌گیرد، و مهرزرّین یا مفرغین را،منتهی ۲۰ نه‌ازآن حیث که زر یا مفرغ‌است، می‌پذیرد. احساس نیز چنین‌است : یعنی درمورد هرمحسوس تحت تأثیر شیئی که دارای رنگ یا طعم یا صداست ، نه‌ازآن‌حیث که هریک ازاین‌اشیاء شیء مخصوصی‌است، بلکه‌ازآن‌حیث که دارای چنین کیفیّتی[3] و چنین صورتی‌است، انفعال پدید می‌آید . ــ آلت ۲۵ اوّلیّه‌ٔ احساس آلتی‌است که قوّه‌ای باچنین طبیعتی درآن جای دارد[4]. پس آلت احساس باقوّه‌ٔ آن هردو یک‌چیزاست[5]، منتهی ماهیّت آن‌دو مختلف

---

۱) اعم از آلت احساس یا قوهٔ احساس، چه این هر دویک چیزند ازدو لحاظ مختلف.

۲) صورتهـای محسوسی که فی نفسهـا جنبهٔ کلی دارد ، و اختصاص به‌اشیاء جزئی را از دست می‌دهد.

۳) یعنی ازآن حیث که دارای رنگ یا مزه یا صوت‌است .

٤) یعنی با این خاصیت که می‌تواند صورت جسمی را بدون ماده آن بگیرد و بپذیرد .

٥) وحدت قوه و آلت به همان معنی‌است که ماده‌و صورت ، مثلاً جسم‌و نفس ، دوجنبهٔ جدا نشدنی از واقعیت واحداست.

است ، زیرا که عامل احساس[۱] باید دارای امتداد باشد ، درصورتی که ماهیّت قوّهٔ حسّاسه و خود احساس هیچ کدام بعد نیست ، بلکه خود نوعی صورت است و نیروئی از عامل احساس می‌باشد. — از این‌جا به‌وضوح می‌توان دریافت که چرا محسوساتی که به‌درجات زیادی از شدّت است آلات حسّ را تباه می‌سازد. درواقع، اگر جنبش[۲] آلت حسّی بسیارقوی باشد ، صورت (که بنابر آنچه گذشت همان احساس است) انحلال می‌یابد، همان طور که ۳۰
چون سیمهای سازرا به‌قوّتی بسیار بزنند تناسب وآهنگ را بهم می‌ریزد — و با همین امر می‌توان تبیین کرد که چرا نباتات ، بااینکه دارای یکی از اجزاء[۳] نفس است، وتا اندازه‌ای تحت تأثیر اشیاء ملموس منفعل می‌شود، ودرنتیجه می‌تواند مثلاً سرد و یا گرم بشود ، احساس ندارد . علّت آن این‌است که نبات دارای واسطه نیست ، و مبدأی که بتراند محسوسات را < بدون ۴۲۴ ب
مادّهٔ آنها> بپذیرد ندارد[۴] ؛ برعکس ، وقتی که منفعل شود ، مادّه را نیز

---

۱) عامل احساس را هم به‌معنی شیء جان‌دار بتمامه می‌توان گرفت، و هم به‌معنی خاص آلت حسی؛ به‌هرصورت منظور اینست که تفاوت ماهیت را درمیان آلت احساس و قوهٔ احساس برساند، که آن یک امری مقرون به‌ماده یعنی دارای امتداداست ، و این یک‌نوعی از صورت و نیرواست.

۲) یعنی تغیر جسمانی که در عضو احساس حاصل می‌شود.

۳) منظور ازاجزاء نفس مراتب و قوای‌نفس‌است . چه ارسطو به‌وجود اجزاء در نفس قائل نیست ، و جزئی از نفس که در نباتات وجود دارد همان نفس نباتی‌است.

۴) تفاوت نبات باحیوان‌دراین‌است که نبات مقتضیات بدنی برای‌انتقال و دریافت صور محسوسات را فاقداست. ـ منظور از واسطه همان عاملی‌است که صور حسی‌را از اشیاء محسوس به‌آلت احساس انتقال می‌دهد.

مانند صورت دریافت می‌دارد[1].

بالاخره این‌سؤال ممکن‌است به‌خاطر آید که آیا شیئی که قادر به‌ادراك بوی نیست[2] می‌تواند تحت تأثیر بوی تأثّری حاصل کند، یا شیئی که قادر به‌رؤیت نیست می‌تواند تحت تأثیر رنگ انفعال یابد؟ وهمین‌طور دربارهٔ ۵ سایرحواسّ. امّا چون متعلّق‌شامّه بوی‌است، اثری که بوی ایجاد می کند، اگرلازم باشد که چنین اثری‌را به‌وجودآورد، تنها همان شمّ است. وازاینجا نتیجه می‌شود که هیچ یک از موجوداتی که قادر به‌ادراك بوی نیست قابل انفعال براثربوی‌هم‌نیست (ودربارهٔ سایرحواسّ نیزهمین را می‌توان‌گفت)، وحتّی ازموجودات حسّاس نیز هیچ‌یک جز به‌اندازه‌ای که خود او قوّهٔ ادراك دارد نمی‌تواند انفعال دیگری حاصل کند[3]. و این امر به‌طریق ذیل ۱۰ نیز به‌وضوح می‌پیوندد. نوروظلمت و صداو بوی، هیچ‌کدام اثری براجسام بجای نمی‌گذارد، بلکه اشیائی که این کیفیّات درآنها جای دارد [چنین

---

۱) مفسران درترجمه و تفسیر این‌فقره اختلاف یافته‌اند. بعضی‌می گویند که نبات صورت‌های خارج از ماده را نمی‌تواند پذیرفت، بلکه در ضمن قبول صورت از ماده نیز تأثر می‌یابد (ثامستیوس از قدما و هیکس از متأخران)؛ و بعضی می گویند که منظور ارسطو این است که فقط مادهٔ نبات در مقابل محسوسات متأثر می‌شود (فیلوپون از قدما و طماس قدیس در قرون وسطی).

۲) مثلاً نبات.

۳) بعبارت دیگرهرحسی‌مخصوص‌است به‌اینکه نوع معینی ازمحسوسات را بپذیرد، پس موجودی که شامه ندارد از بوها متأثر نمی‌شود؛ و حیوانی که جز لامسه یا جز باصره حس دیگری ندارد، نمی‌تواند از محسوسات مختص حواس دیگر متأثر شود. مثلاً به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند ادراك طعم نماید.

آثاری‌را پدید می‌آورد] : مثلاً چیزی که‌درخت‌را می‌شکافد، هوائی‌است که همراه رعداست . — مع‌ذلک < ممکن‌است گفته شود که > ملموسات و مطعومات منشأ تأثیراست[1] ؛ و اگر نه چنین بود ، اشیاء بی‌جان تحت تأثیر چه عاملی منفعل می‌شد و استحاله می‌پذیرفت ؟ پس آیا می‌توان گفت که سایرمحسوسات نیز چنین تأثیری دارد ؟[2] < درجواب گوئیم > مگر نه چنان‌است که هرجسمی نمی‌تواند تحت تأثیر بوی و صوت منفعل شود، بلکه تنها اجسامی انفعال می‌یابدکه دارای شکل معیّنی و هیچ‌گونه ثبات‌و قراری نباشد، مثل‌هوا. درواقع،هوا چنانکه‌گوئی تغییری‌را قبول کرده‌است بودار می‌شود[3]. <ممکن‌است ایراد کنندکه> اگربوی نوعی‌ازانفعال‌نباشد،

---

۱) یعنی برخلاف قاعده‌ای که گفتیم بر اشیاء بی‌جان که فاقد هرگونه ادراکی‌است تأثیری کند، مثلاً آسیدها برروی‌نباتات‌و جمادات مؤثر می‌شود.

۲) یعنی‌آیا شیء مرئی‌و شیء صدادارو شیء بودار، مثل‌اشیاء ملموس می‌تواند ، بدون اینکه هیچ‌گونه ادراکی بوجود آورد ، بر روی اشیاء مؤثر باشد .

۳) فهم خاتمهٔ فصل دشواراست. منظور ارسطو را چنین می‌توان‌دریافت که بوی و عطری که هوا می‌تواند گرفت ازاین‌جاست که هوا نوعی از تغیر حاصل کرده‌است. پس بدین‌ترتیب آیا نمی‌توان گفت که احساس بوی قسم معینی از انفعال‌است؟ ارسطو می‌گوید که چنین‌نیست. زیراکه احساس امری فعلی‌است و مستلزم ادراک‌است، و فقط حالت انفعالی ساده‌ای مثل حالتی‌که در هوای معطر وجود دارد نیست ، و هوائی‌که تحت تأثیر بوی تغییرشکل

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

پس چیست ؟ < درجواب گوئیم که>آیا احساس بوی بیشتر به‌معنی‌ادراك شیء محسوسی نیست ؟ درصورتی که هوا بعدازاینکه انفعالی حاصل کرد خود به سرعت شیء محسوس می‌شود.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

می‌یابد شیء حساس نمی‌شود ، بلکه شیء محسوسی که با حس شامه قابل ادراك است می گردد.

دفتر سوّم

۱

<در وجود حس ششم[۱]. ــ حس مشترك و نخستین عمل آن>

۲۰

از آنچه ذیلاً گفته خواهد شد به ثبوت خواهد رسید که حسّ دیگری جز همان حواسّ پنج‌گانه (یعنی باصره و سامعه و شامّه و ذائقه و لامسه) وجود ندارد[۲]. ــ ابتدا این امررا همچون واقعیّتی، بپذیریم، که چون تمام کیفیّات شیء ملموس، از آن‌حیث که ملموس است، بوسیلهٔ لامسه برای ما قابل ادراك‌است، هرچیزی که بالامسه ادراك شود، احساسی ازان مارا حاصل‌است: ازاین جا لازم می‌آید که هرگاه احساس چیزی مارا حاصل ۲۵

---

۱) ارسطو حواس را پنج‌تا بیشتر نمی‌داندو حس مشترك‌را حس‌خاصی که در عرض حواس پنج گانه باشد نمی‌شمارد، و به همین‌سبب در ابتدای‌این فصل بحثی برای نفی وجود حس ششم می‌آورد.

۲) این‌قسمت‌ازکتاب که تا ۴۲۵ الف۱۳ ادامه‌دارد بسیار دشواراست؛ یکی از مفسران آلمانی بنام (Torstrick) می‌گوید که مسلماً از عهد ارسطو به‌بعد، هیچ کس تاکنون نتوانسته‌است این برهان را بفهمد، کوششی که دراینجا برای بیان مقصود ارسطو بکار خواهد رفت مسلماً وافی نیست.

نباشد، آلت مخصوص آن احساس را نیز فاقد باشیم[۱]. امّا از یک طرف همهٔ اشیائی که ما آنهارا باتماسّ مستقیم ادراک می‌کنیم، به‌وسیلهٔ لامسه احساس می‌شود، و آن حسّی است که ما خود را واجد آن می‌دانیم، و از طرف دیگر، همهٔ
۳۰ اشیائی که آنها را به‌وسائطی و بدون تماسّ مستقیم، ادراک می‌کنیم، به‌وساطت اجسام بسیط، یعنی هواوآب، احساس می‌شود[۲]. و جریان امر طوری است که

---

۱) منظور این‌است که ما نسبت به همهٔ اشیائی که آلتی برای احساس آن داشته باشیم احساس داریم، مثلاً بوسیلهٔ آلات لامسه‌است که اشیاء ملموس را ازآن‌حیث که ملموس‌است ادراك می‌کنیم، و گویا ارسطو دراینجا می‌بایست این قید را نیز بکند که در مورد چهار حس دیگر، و اشیائی که متعلق آنها واقع می‌شود، نیزچنین است، پس ازاینجا لازم می‌آید که، اگرمحسوساتی باشد که احساس آنها برای ما حاصل نباشد، ناگزیر باید آلات مربوطه به‌احساس آنها را فاقد باشیم.

۲) و هیچ آلت حسی نیست که ما فاقد آن باشیم، زیرا که اولاً آلتی برای لامسه داریم که همهٔ ملموسات را که بدون واسطهٔ با ما در تماس است (البته با صرف نظر ازاینکه گوشت خود درحقیقت واسطه‌ای در نظر ارسطو محسوب‌است) به‌ما می‌شناساند، ثانیاً محسوسات دیگر را از معبر محیطی که خود یکی از چهار عنصر بسیط، یعنی آب یا هوا (غیر از خاك و آتش) است، ادراك می‌کنیم، پس هرگاه اثبات شود که فقط همین دو عنصر می‌تواند در ساختمان آلات حسی داخل گردد، اثبات خواهد شد که ماهیچ آلت دیگری را فاقد نیستیم، و اینک ارسطو در دنبالهٔ کلام خود باید به‌اثبات این‌نکته بپردازد که جز دو عنصر هوا و آب عنصر دیگری در ترکیب آلات حواس وارد نمی‌تواند بود.

اگر ادراك محسوسات متعدّدی که جنساً با همدیگر مختلف است، بواسطهٔ محیط واحدی صورت پذیرد، کسی که دارای آلت حسّی مخصوص [آن محیط] باشد[۱]، ناگزیر باید بتواند همهٔ آن محسوسات را احساس کند (مثلاً اگر آلت حسّی ساخته ازهوا که هم برای صوت و هم برای رنگ واسطهٔ ادراك است باشد). برعکس اگر ادراك محسوس واحد با وسائط متعدّد صورت پذیرد (مثل رنگ، که هوا و آب چون هردو شفّاف است، هردو واسطهٔ ادراك آن است)، وجود آلتی که ساخته از یکی ازوسائط باشد برای ادراك محسوسی که این دوواسطه را می‌پذیرد کافی خواهد بود[۲]. — امّا درمیان اجسام بسیط تنها دوجسم، یعنی هواوآب است که آلات حسّی ساخته ازانهاست

۱) یعنی دارای آلتی باشد که از همان عنصری که درساختمان واسطه بکار رفته است ساخته شده باشد.

۲) آلات حسی برحسب ساختمان خود اقسامی دارد که تعداد آنها مساوی اقسام محسوسات نیست، بلکه محسوساتی از اجناس مختلف می‌تواند با آلت واحدی ادراك شود، پس آلات حسی بر سه قسم است: ۱- آلت لامسه که ساخته از خاك است، ۲- آلاتی که ساخته ازآب است، ۳- آلاتی که ساخته ازهوا است، پس موجود حساس باید با یکی از این آلات بتواند چندین محسوس مختلف را احساس کند (مشروط براینکه دارای قوهٔ حساسه و تمام آلات لازمه برای نوع خود باشد)، مثلاً کسی که تنها یك آلت ساخته از هوا دارد هم صوت‌ها و هم بوها را ادراك خواهد کرد، یعنی محسوسهای مختلف باآلت واحدی، که از جنس شیء واحدی که واسطهٔ ادراك همهٔ آنهااست باشد، قابل ادراك است، و محسوس واحد که در محیط‌های مختلف انتشار می‌یابد، باآلت واحدی که ساخته ازجنس یکی ازآن محیط‌هااست، قابل ادراك است.

(چنانکه مردمک چشم ساخته‌از آب است، آلت شنوائی ساخته از هواست و
۵ آلت بویائی یا ازاین و یا ازان‌است)؛ آتش، یا خود درترکیب هیچ کدام
ازاین آلات وارد نیست، ویا مشترك درمیان همهٔ آنهاست (زیرا که هیچ چیز
بدون حرارت نمی‌تواند احساس کند)؛ امّا خاك، یا خود عنصرسازندهٔ
هیچ کدام ازانها نیست، یا اینکه به‌طرزی مخصوص درترکیب آلت لامسه
وارداست. پس همین باقی‌است که هیچ گونه آلت حسّی، خارج ازآنها که
ازآب یا هوا پدیدآمده‌است، موجود نباشد. امّا این قبیل آلات را بعضی
۱۰ از حیوانات واجدند[1]. پس تمـام احساسات باید در حیواناتی که ناتمـام یا
ناقص‌الاعضاء نیستند موجود باشد[2]، زیرا که چنان می‌نماید که حتّی موش

۱) یعنی آلاتی که ساخته از هوا یا از آب‌است.

۲) آلات احساس‌ازهمان عناصری که واسطهٔ انتشارتحریکات حسی‌است ترکیب یافته‌است، زیرا که می‌دانیم، که برحسب قاعدهٔ کلی ارسطوئی، شیء قابل باید از جنس شیء فاعل باشد(۴۱۶ الف۲۲-۲۵ و ۴۷۱ الف۱). و آنچه برروی‌آلت‌احساس که شیء قابل است عمل‌می‌کند، و بمنزلهٔ شیء فاعل نسبت بدان‌است، همان شیئی‌است که واسطه در بین حاس و محسوس است. (۴۱۹ الف۱۷) اما جز هوا و آب محیط واسطه‌ای نیست، و به همین جهت‌آلت باصره ساخته ازآب، و آلت سامعه ساخته از هوا، و آلت شامه در جانوران‌آبی ساخته از آب، و درجانوران خاکی از هواست، و هیچ آلتی نمی‌تواند تنها ازآتش یا از خاك ساخته شده باشد، پس آلاتی که ساخته از هوا یا آب‌است برای شناختن همهٔ محسوسات کافی‌است، و نتیجهٔ استدلال این‌است که آلات دیگری برای احساس جزآنچه در موجودات کامل وجوددارد نمی‌تواند بود، و

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

کور نیز در زیر جلد خود دارای چشمانی باشد. بدین ترتیب ما نمی‌توانیم فاقد هیچ حسّی باشیم، مشروط براینکه جسم بسیط دیگری، یا خصوصیّت دیگری که به هیچ یک از اجسام جهان ما تعلّق ندارد، وجود نداشته باشد[1].

امّا این نیز ممکن نیست که آلت حسّی خاصّی برای محسوسات مشترک موجود باشد، واحساس این محسوسات، یعنی حرکت وسکون وشکل وعِظَم و ۱۵ عددو وحدت، بوسیلهٔ هر کدام از حواسّ دیگر تنها بالعرض صورت گیرد. زیرا که تمام این تعیّنات را ما بواسطهٔ حرکت ادراک می کنیم[2]: بواسطهٔ

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

تعداد حواس بیشتر از پنج حس نیست. اما باید دانست که ارسطو راجع به ساختمان آلات احساس در یکی دیگر از کتابهای خود بیان دیگری دارد، که با بیان او در این مورد متفاوت است (مراجعه شود به کتاب حس Sensus ۴۳۸ ب ۳۰).

۱) واضح است که هرگاه درجهان زیرماه امکان آن بود که عنصردیگری غیر از عناصر اربعه باشد، یا در همین عناصر خصوصیت دیگری باشد که ما نسبت بدان جاهل باشیم، احتمال آن می‌رفت که آلت حسی دیگری ساخته ازهمین عنصر جدید، و یا همین خصوصیت مجهول، وجود داشته باشد؛ ولیکن چنین فرضی بنظر ارسطو بیهوده می‌آید.

۲) ارسطو بعداز اینکه اثبات کرد که حس ششم وجود ندارد، دراین قسمت یعنی از همین سطر تا سطر ۴ از ۴۲۵ ب، می‌گوید که حس مشترک، که قبلاً از آن نام برده‌ایم (فصل ششم از کتاب دوم)، حس ششم، یعنی حس مخصوص دیگری در جنب حواس پنج گانه، نمی‌تواند بود، و دلیل او

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

حرکت‌است که عِظَم، و به‌دنبال آن، شکل نیز، ادراك می‌شود، زیرا که شکل عبارت‌ازعِظَمی معیّن‌است؛ادراك شیء ساکن بانفی‌حرکت‌است؛ ادراك عدد با سلب اتّصال و همچنین بواسطهٔ محسوسات خاصّ‌است، ۲۰ زیرا که هراحساسی‌جز متعلّق‌واحدی ندارد[1] ـ ازاینجا به‌وضوح‌این‌نتیجه

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

به‌طورکلی این‌است که اگر حس مخصوصی برای این‌محسوسات مشترك‌وجود داشت، نمی‌بایست این‌محسوسات‌را بواسطهٔ یکی‌دیگر ازحواس ادراك بتوانیم کرد، مگر بطریق عرضی، زیرا که فقط به‌همین طریق‌است که حس مختص می‌تواند محسوسات حس دیگر را ادراك کند، مثلاً حس باصره طعم را جز بالعرض ادراك نمی‌تواند کرد (۴۱۸ الف ۲۳)، زیراکه محسوسات مختصه فقط بر حسی که مخصوص ادراك هر یك از آنهاست تأثیر می‌کند. اما با حواس پنج‌گانه محسوسات مشترك را بالعرض ادراك نمی‌کنیم، زیراکه‌این‌محسوسات حرکتی را بر یکی از آن حواس منطبع می‌سازد و حرکت در اینجا مترادف با انفعال‌است. به‌عبارت دیگر محسوس مشترك فعلی و تأثیری بر آلت احساس دارد و به‌همین‌جهت ادراك آن را نمی‌توان بالعرض نامید.

---

۱) ادراك عدد گاهی با سلب اتّصال، یعنی باقطع‌و فصلی که‌در شیء متصل بوجود می‌آید، حاصل می‌شود،وگاهی به‌سبب احساسی که‌ازمحسوسات مشترك پیدا می‌کنیم دست می‌دهد. منظور این‌است که با هرکدام از حواس پنج‌گانه ادراك وحدتی می‌کنیم، زیرا که هر احساسی نسبت به‌امر واحدی حاصل می‌شود، یعنی احساس نسبت به‌یك رنگ یا یك‌صوت و غیره‌است، و عدد نیز تعدادی ازآحاداست.

به‌دست می‌آید که ناممکن است که حسّ مخصوصی برای یکی از این محسوسات مشترك، مثلاً برای حرکت ، وجود داشته باشد: زیرا که در آن صورت ادراك آنها به‌منزلهٔ ادراکی می‌شود که ما اکنون به وساطت حسّ باصره از طعم شیرین حاصل می‌کنیم[1]. (چنین ادراکی[2] بدان سبب حاصل می‌شود که ما در یک زمان دو محسوس را احساس می‌کنیم[3] و از اینجا لازم می‌آید که ، چون اتّفاق برخورد بدانها دست دهد ، باز هر دو را باهم بشناسیم). و اگر چنین باشد، محسوسات مشترك را جز به‌طریق عرضی محض ادراك نمی‌توانیم کرد چنانکه ما پسر کلئون را نه از این حیث که پسر کلئون است، بلکه از این ۲۵ حیث که سفید است ، ادراك می‌کنیم[4] ؛ و سفید فقط بالعرض می‌تواند پسر

۱) اگر حس مخصوصی برای محسوسات مشترك وجود داشت هر کدام از حواس دیگر این محسوسات را فقط بالعرض ادراك می‌کرد، به همان ترتیب که مثلاً حس باصره طعم شیرین را می‌شناسد ، و به همین سبب محسوسات مشترك نمی‌بایست حواس را متأثر سازد و حال آنکه چنین نیست.

۲) یعنی ادراك طعم شیرین با حس باصره.

۳) رنگ که محسوس باصره است و شیرین که محسوس ذائقه است. — ارسطو می‌گوید که مجاورت حصول دو ادراك با یکدیگر است که موجب ارتباط در بین تصور آنها می‌شود ، و این همان قول متداول در روان‌شناسی امروز است که مجاورت را اصل «تداعی معانی» می‌دانند.

٤) ادراك محسوسات مشترك چون عرضی نباشد ، یعنی بر اثر ارتباط ناشی از مجاورت در بین محسوسات یکی از حواس و محسوسات حس مخصوص

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

کلئون باشد. ولیکن ما، درواقع، ازمحسوسات مشترك احساس مشترکی داریم[۱] و چنین احساسی بالعرض نیست[۲]؛ بنابرین حسّ مختصّی برای آنها وجود ندارد، زیرا که هرگاه چنین بود، ما آنهارا به‌طریق دیگری، جز به‌همان‌طریقی که در رؤیت پسر کلئون گفتیم، ادراك نمی‌کردیم[۳]. امّا حواسّ مختلف

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

دیگری که بنام حس مشترك قائل بدان بشویم حاصل نگردد، باید بطریق دیگری فرض شود که عرضی‌محض است: مثلاً مانند این باشد که ازطریق باصره ادراك کنیم که این شیء سفید رنگ پسر کلئون‌است، و این نوع از محسوس بالعرض از لحاظ «ارزش‌عینی»، به‌معنائی که امروز اصطلاح می‌کنند، ضعیف‌تر از نوع اول‌است، زیرا که درآنجا در بین رنگ و شیرین ارتباط محکمی بود، ولیکن دراینجا دربین رنگ سفیدو پسر کلئون، که حتی‌آن‌را محسوس نمی‌توان دانست، رابطهٔ ضعیفی که حاصل اتفاق‌است، بیشتر نیست.

۱) یعنی احساسی که تمام‌حواس برای تحصیل‌آن مشارکت می‌کنند.

۲) محسوس بالعرض را به‌هر معنی که بگیریم محسوسات مشترك را بالعرض نمی‌توان دانست، زیرا که این محسوسات بر هر کدام از حواسی که بوسیلهٔ آن ادراك شود تأثیر می‌بخشد، وحال آنکه، مثلاً، شیرین بر بینائی منشأ هیچ گونه اثری نیست.

۳) گفتیم که ارسطو به‌دو نوع محسوس بالعرض قائل است‌وعرضیت‌را در یکی از این‌دو بیشتر می‌داند. فرض حس مخصوصی برای ادراك محسوسات مشترك مستلزم این‌است که ادراك این محسوسات با یکی از حواس پنج گانه عرضیتی از نوع دوم داشته باشد نه‌از نوع اول، ولیکن برای توجیه این فرض هیچ گونه دلیلی ندارد.

محسوساتِ مختصّ به‌همدیگررا بالعرض ادراك می کنند؛ وآنگاه که مقارنت ۳۰
دراحساس شیء واحدی برای آنها حاصل آید، نه‌ازآن‌حیث عمل می کنند که
هر کدام ازآنها حسّی جدا از دیگری‌است، بلکه ازاین حیث که احساس ۴۲۵ ب.
واحدی ازهردوصورت‌پذیرمی‌شود[1]، وازهمین قبیل‌است موقعی که ما ادراك
می کنیم که صفرا تلخ و زرداست: زیرا که مسلّماً حکم به‌اینکه هردو کیفیّت
شیء واحدی را پدید می‌آورد تعلّق به‌حسّ دیگری ندارد[2]. و نیز ازاینجا
برمی‌آید[3] که حسّ مشترك خطا می کند: مثلاً کافی‌است که شیئی را زرد
بیابد تاآن را صفرا بپندارد.

ممکن‌است این سؤال پیش‌آید[4] که ما ازلحاظ چه‌غایتی، بجای آنکه
حسّ واحدی داشته باشیم، حواسّ متعدّد داریم؟ آیا بدین‌منظور نیست‌که

---

۱) حواس محسوسات همدیگررا، ازآن‌حیث که باهمدیگر برای‌تشکیل حس مشترك همکاری می کنند، ادراك می‌نمایند.

۲) جز حس مشترك.

۳) از همین‌جا که حس مشترك اشیاء متعددی را ادراك می کند خطا در حس حاصل می‌شود؛ و این تبیین ارسطوئی در روان شناسی متداول شده‌است.

۴) می‌خواهد بگوید که چرا برای ادراك محسوسات مشترك بجای‌یک حس چندین حس‌را به‌کار می‌بریم. بعقیدهٔ هیکس منظور ارسطو توجیه تعدد حواس به‌طور کلی‌است، ولیکن باید دانست که منظور او محدود به‌توجیه‌حس مشترك‌است، یعنی می‌خواهد بگوید که چرا تمام محسوسات مشترك را، که از انواع مختلفی‌است، با حس واحد ادراك نمی کنیم.

۵ محسوسات مشتق[3] و مشترك، مانند حرکت و عِظَم و عدد، هرچه آسان‌تر مشاهده شود؟ درواقع، اگر بینائی تنها حسّ ما برای ادراك محسوسات مشترك بود، و متعلّق آن نیزسفید بود[2]، این محسوسات مشترك با سهولت بیشتری مورد غفلت ما قرار می‌گرفت، و چنان می‌نمودکه همهٔ محسوسات یکی بیشتر نیست[3]، زیرا که، مثلاً رنگ و عِظَم همیشه همراهند. امّا این
۱۰ امرکه محسوسات مشترك درمحسوس دیگری نیز وجود داردآشکارا شاهد برآن‌است‌که هرکدام‌ازآنها غیر ازدیگری‌است[4].

---

۱) محسوسات مشترك مشتق از محسوسات خاص‌است، زیرا که از تحلیل آنها بدست می‌آید، و همیشه با آنها مقرون‌است.

۲) دراینجا منظور از سفید مطلق رنگ‌است.

۳) یعنی مبصرات با محسوسات مشترك اشتباه می‌شد.

٤) مثلا بعدکه ما آن را با حس باصره ادراك می‌کنیم، چون ممکن است‌که با حس لامسه نیز ادراك شود، یعنی درضمن ادراك شیء ملموس نیز، که محسوس‌دیگری غیراز شیء مرئی‌است، می‌توان بدان پی‌برد، ناگزیر ادراك بعد غیرازادراك بصری و غیر از ادراك لمسی می‌شود، یعنی‌بامحسوس خاصی که ازآن مشتق‌است و همیشه با آن ملازمت دارد مغایرت می‌یابد.

۲

<حس مشترك ، دنبالهٔ بحث؛ دومین و سومین عمل آن.>

چون ما ادراك می‌کنیم که می‌بینیم و می‌شنویم[۱]، ناگزیر یا بوسیلهٔ حسّ باصره است که فاعل احساس ادراك می‌کند که می‌بیند ، یا بوسیلهٔ حسّ دیگری است. در صورت اخیر ، همان حسّی که بینابودن مارا احساس می‌کند متعلّق بینائی ، یعنی رنگ را ، هم احساس خواهد کرد. ازاینجا لازم خواهد آمد که ، یا برای محسوس واحدی دو حسّ وجود داشته باشد[۲]، یا حسّ باصره خود را احساس کند . بعلاوه ، اگر حسّی که باصره را ادراك

---

۱) اینک نوبت به ذکر دومین عمل حس مشترك می‌رسد، وآن اینکه حس مشترك نه‌تنها محسوسات مشترك را احساس می‌کند ، بلکه این را نیز درمی‌یابد که ما احساس می‌کنیم. یابعبارت دیگر عملی‌را که در روان‌شناسی امروز شعور یا وجدان می‌نامند نیز انجام می‌دهد.

۲) مفاد استدلال ارسطو این‌است که ما شعور داریم که می‌بینیم ، اما باید ببینیم که آیا این شعور از خود حس باصره حاصل می‌شود ، یا با حس مخصوص دیگریست؟ اگر با حس مخصوص دیگری‌است ، لازم می‌آید که برای ادراك محسوس واحدی مثل رنگ دو حس جداگانه باشد: یکی ازآنها خود بینائی که مستقیماً رنگ را ادراك می‌کند، و دیگری حس مورد بحث ما که چون بینائی‌را ادراك می‌کند بواسطهٔ آن ناچار رنگ را نیز ادراك خواهد کرد، و رنگ موضوع دو حس جداگانه خواهد بود و این باطل است.

می‌کند حسّ دیگری باشد، یا باید تا بی‌نهایت رفت، یا خود یکی از این حواسّ را حسّی دانست که خود را احساس می‌کند؛ [و اگر بتوان چنین دانست] بهتر اینست که همان حسّ نخستین‌را دارای چنین‌خاصیّتی بشماریم[1].
امّا دراینجا اشکالی‌است. وآن اینکه چون ادراك بوسیلهٔ بینائی همان دیدن است، و چیزی که آن‌را می‌بینیم رنگ‌است، یا شیئی‌است که رنگ‌دارد، اگر شیئی را ببینیم که خود آن نیز می‌بیند، لازم می‌آید که بینندهٔ نخستین خود نیز دارای رنگ باشد[2]. <درجواب می‌گوئیم> که واضح‌است که «دیدن بوسیلهٔ حسّ باصره» اصطلاحی نیست که تنها به‌یک معنی بیاید: درواقع، اگرچه ما [ظلمت را] نمی‌بینیم، مع‌ذلک بوسیلهٔ حسّ باصره

۲۰

---

۱) وانگهی اگر حس مخصوصی برای شعور ما به‌بینائی خودمان‌لازم باشد، چون ما به‌شعوری که نسبت به‌بینائی خود داریم نیز شعور داریم، حس مخصوصی‌هم برای احساس این شعور ثانی لازم خواهد آمد، تا بی‌نهایت. مگر اینکه در یکی از مراحل بگوئیم که حسی که درآن مرحله لازم‌آمده‌است قادر به‌ادراك خویش‌است، و اگر بتوان چنین گفت چرا در همان مرحلهٔ اول نگوئیم، یعنی خود بینائی را مدرك خود نشماریم.

۲) هرگاه شق‌اول را بپذیریم (که‌ارسطو خود نیز آنرا تأیید می‌کند)، یعنی بگوئیم که باصره خودرا ادراك می‌کند، چون ادراك بوسیلهٔ باصره‌همان عمل دیدن‌است، در واقع چنین گفته‌ایم که باصره باصره را می‌بیند، اما دیدن به‌معنی‌ادراك رنگ‌است یا‌ادراك شیئی‌است که‌دارای‌رنگ‌است، پس باصره‌ای که دیده می‌شود باید شیئی رنگین باشد؛ و این باطل‌است. زیرا که همین حس باصره‌است که اشیاء رنگین را می‌بیند، و برای اینکه رنگ را بتواند پذیرفت باید خود بی‌رنگ باشد.

است که آن را از نور تمیز می‌دهیم ، با اینکه ادراك این هردو به‌یک نحو نیست[1]. بعلاوه ، شیئی که می‌بینند خود از یک حیث دارای رنگ‌است ، زیرا که هرآلت حسّی شیء محسوس را بدون مادّهٔ آن می‌پذیرد[2]،وانگهی، به‌همین سبب‌است[3] که ، چون محسوسات از نظر دور شود ، احساسات و خیالات به‌وجود خود درآلات حسّ ادامه می‌دهد. ۲۵

فعل محسوس‌وفعل احساس فعل واحدی‌است، امّا ماهیّت‌آنهایکی نیست[4]، بروجه مثال صوت بالفعل‌وسمع‌بالفعل‌را بنظر آوریم: ممکن‌است که

---

۱) اولین جواب ارسطو بدین اشکال این‌است که دیدن بوسیلهٔ باصره اصطلاح مبهمی‌است که منظور ازان همیشه دریافت رنگ نیست، مثلاً ظلمت‌را بی‌آنکه ببینیم با حس باصره از نور تمییز می‌دهیم.

۲) دومین جواب ارسطو این‌است که آلت حسی یعنی چشم خود ازیک لحاظ دارای رنگ هست ، بدین‌معنی که صورت رنگ‌را بدون مادهٔ آن به‌خود می‌گیرد ، و این نوعی از رنگین شدن‌است.

۳) یعنی‌به‌همین‌سبب که حس‌صورت‌را مستقل‌از مادهٔ آن‌دریافت می‌دارد.

٤) دربارهٔ این‌مطلب‌رجوع‌شود به ٤۲٤ الف ٥ ۲ ویادداشت مربوط‌بدان. منظور ارسطو این‌است که وحدت محسوس و حاس، که عمل احساس براثرآن به‌وجود می‌آید ، جز برای محسوس بالفعل و حاس بالفعل حاصل نمی‌شود ؛ بالقوه این‌دو از یکدیگر کاملا متمایزاست. وحدت فعل محسوس بافعل حاس راه حل مسألهایست که در آغاز فصل طرح شده‌است : احساس چون چیزی‌از خودماست خویشتن را احساس می‌کند ، یعنی احساس تغیر انفعالی ساده‌ای نیست بلکه انبساط و ارتقاء و فعلیتی‌است که طبیعت خود ما حاصل می‌کند و طبیعت ما بالقوه همان صورتی‌است که شیء محسوس بدان فعلیت می‌بخشد (٤۱۷ب ٥ ببعد).

آنکه[بالقوّه] دارای سمع است نشنود ، وآنچه[بالقوّه] دارای صوت‌است
۳۰ پیوسته صوتی ازخود بیرون نیاورد. امّا آنکه قوّهٔ شنیدن دارد هرگاه این
قوّهٔ اوفعلیّت یابد،وآنچه قوّهٔ صدا داشتن دارد هرگاه صدا ازآن درآید،
دراین‌لحظه سمع بالفعل‌وصوت بالفعل‌باهم حاصل‌می‌شود که می‌توان‌به‌ترتیب
آنهارا شنیدن و صدا درآوردن نامید. — بنابراین ، چون حرکت و فعل و
انفعال درشیء معمول جای دارد، ناگزیر باید صوت بالفعل و سمع بالفعل
نیز درسامعهٔ بالقوّه جای داشته باشد[1]؛ زیرا که فعل فاعل‌ومحرّك درمنفعل
۵ به‌ظهور می‌رسد، وازاین‌روست که لزومی‌ندارد که محرّك خود متحرّك‌باشد[2].

۴۲۶ الف

۱) حرکت (که ارسطو گاهی احساس را نیز به‌همین نام می‌نامد، ۴۲۳ الف۱۰ و حاشیهٔ مربوطه) در شیء متحرك جای دارد ، و فعل (یعنی احساس) و انفعال (اثری که از فعل احساس در آلت حس حاصل می‌شود) در شیء منفعل جای می‌گیرد (لفظ شیء معمول که دراینجا بکار رفته‌است جامع شیء متحرك و شیء منفعل‌است) ، بعبارت دیگر فعل شیء فاعل‌وانفعال شیء منفعل هردو در شیء منفعل جای دارد، و از همین‌جا نتیجه می‌شود که صوت بالفعل (شیء عامل) و سمع بالفعل (شیء منفعل) هردو در سامعه‌جای داشته باشد ، و سامعه بالقوه همان شنیدن صوت باشد.

۲) تأثیر محسوس بر روی حس عمل مکانیکی نیست ، بلکه عمل غائی‌است. محسوس غایتی‌است که حس‌خودبه‌خود به‌سوی آن سوق می‌یابد، ودر همان‌حال آن‌را فعلیت می‌بخشد. و بدین‌ترتیب می‌توان گفت که محسوس مانند محرك نا متحرك عمل می‌کند ، و عدم تحرك آن ناشی ازاین‌است که محسوس در حس جای دارد ، و این‌امر آن‌را ازهرگونه حرکتی درموقعی که فعلیت حاصل می‌کند برکنار می‌دارد.

پس فعل شیء صدادار صوت یاصدا درآوردن‌است[۱] ، و فعل شیء شنوا سمع یاشنیدن‌است[۲]: زیراکه سامعه،وهمچنین شیء صدادار،به‌دومعنی‌است[۳]. و همین سخن را دربارهٔ حواسّ دیگر و محسوسات دیگر نیز می‌توان گفت . همان‌طورکه فعل‌وانفعال درمنفعل جای دارد نه درفاعل ، به‌همان‌نحو، فعل شیٔ محسوس‌وفعل قوّهٔ حسّاسه نیز درحاسّ‌جای می‌گیرد. منتهی‌دربعضی ازموارد این دوفعل نامی دارد،مثل صداکردن و شنیدن ، ولیکن‌درموارد دیگر یکی ازاین دو را نامی نیست . چنانکه فعل باصره را دیدن می‌نامیم ، ولیکن فعل [شیٔ مرئی یعنی] فعل رنگ نامی ندارد ؛ فعل ذائقه را چشیدن می‌نامیم ، ولیکن فعل شیٔ مطعوم نامی ندارد[۴]. — حال ،چون فعل‌محسوس‌و فعل حاسّ فعل واحدی را پدید می‌آورد ، بااینکه ذات آنها مختلف‌است ،

۱) Résonance یعنی بالفعل از خود صوت بیرون آوردن.

۲) یعنی قوهٔ شنوائی را بالفعل بکار بستن.

۳) بالقوه و بالفعل.

٤) در بعضی از حواس افعال را نام مستقلی غیراز قوااست ، مثل صدا کردن و شنیدن ؛ اما در حواس دیگر این‌دو را یک نام‌است، مثلاً در مرئی‌و مطعوم. چون صدائی را می‌شنویم ، می گوئیم که گوش ما می‌شنود و شیء خارجی صدا می کند، اما چون طعمی‌را می‌چشیم می گوئیم که زبان ما می‌چشد اما کاری که شیء خارجی می کند نامی مخصوص ندارد ؛ یا در موقع دیدن چشم ما می‌بیند ، اما فعل شیء مرئی نامی به‌خود نگرفته‌است. پس نباید تصورکرد که در شنوائی، به‌سبب تمایز اسم، دو فعل جداگانه درمیان‌است، ودر بینائی‌و چشائی،وحدت اسم موجب وحدت فعل می‌شود. بلکه‌به‌هرصورت فعل شیء خارجی و انفعال آلت حسی هردو در همین شیء منفعل جای دارد.

ناگزیر باید شنوائی‌وصوت[بالفعل][1] و چشائی و طعم [بالفعل]، و همچنین سایرحواسّ‌ومحسوسات، با همدیگرازمیان برود و با همدیگر پایدار بماند، بالعکس درمحسوسات بالقوّه چنین امری واجب نیست[2]، وطبیعت شناسان
۲۰ پیشین[3]، دراینکه پنداشته‌اندکه بدون بینائی نه سیاه‌ونه سفید هست،وبدون چشائی طعمی وجود ندارد، به‌اشتباه افتاده‌اند. اگرظنّ اینان ازیک جهت مبنی‌براساسی باشد، ازجهت دیگرچنین نیست. درواقع، حسّ‌ومحسوس به‌دو معنی می‌آید، گاهی به معنی بالقوّه و گاهی به‌معنی بالفعل: قول
۲۵ این فیلسوفـان در مورد اخیر به‌خوبی صدق می کند،ولیکن درمورد دیگر

---

۱) آنچه در متن‌آمده‌است‌این‌است:«شنوائی‌وصوت هرگاه بدین‌معنی در نظرگرفته شود» و منظور شنوائی و صوت بالفعل‌است،که هردو با هم به‌وجود می‌آید و باهم باقی می‌ماند و باهم ازمیان می‌رود، ولیکن صوت بالقوه‌وشنوائی بالقوه از همدیگر مستقل و مجزا و هرکدام در شیء دیگری‌است. در ترجمهٔ فارسی برای احتراز از ابهام کلام در خود متن شنوائی بالفعل‌وصوت بالفعل مذکور شد. (م.)

۲) یعنی لازم نیست که محسوس بااحساس یکجا به‌وجود آید، یکجا پایدار باشد و یکجا ازمیان برود. منظور ارسطو رد اقوالی‌است که برحسب‌آنها محسوسات نسبت به حواس ما و مقارن با عمل‌احساس تحقق می‌یابد و وجود آنها جنبهٔ اعتباری و اضافی دارد، نه جنبهٔ واقعی و خارجی. — در نظر ارسطو جهان خارجی زائیدهٔ احساس ما نیست، بلکه اشیاء وجود مستقل از حواس‌ما دارد، و این اشیاء قبل‌ازمواجههٔ حواس ما باآنها بالقوه محسوس‌است.

۳) ایونیان و آمپدکلس و آناکساگورس و لئوسیپوس و دموکریتوس و شاید پروتاگوراس؛ این یک اگرچه طبیعت‌شناس نیست ولیکن عقیدهٔ او دراین‌باره نزدیک به رأی اینان‌است.

صادق نیست. ودرواقع ، خطای آنان این بوده‌است که کلماتی را که معنی مطلق نمی‌پذیرد به‌معنی مطلق گرفته‌اند.

چون هم آهنگی قسمی از آواز است؛ چون آواز و شنوائی، به‌یک معنی هردو یک چیز است؛ و به‌معنی دیگر هردو یک چیز نیست؛ بالاخره ، چون هم‌آهنگی تناسب است؛ ناچار باید شنوائی قسمی از تناسب باشد. وازهمین روست[۱] که هرگونه افراطی درشدّت صوت ، چه زیر و چه بم ، حسّ شنوائی را از میان می‌برد؛ ۳۰ درمیان طعم‌ها نیز ، شدیدترین آنها ذائقه‌را تباه می‌سازد؛ از رنگها ، آنچه درحدّ اعلای درخشندگی یا حدّ اعلای تیرگی است ، بینائی را زایل می کندو درمورد شامّه ، بوی قوی ، اعمّ از خوش یا ناخوش ، چنین تأثیری دارد ، اینها همه مقتضی آن‌است که احساس نوعی از تناسب باشد. نیز به‌همین سبب است که محسوسات ، کـه ابتدا خالص و غیرمخلوط است ، چون به نسبت مطلوب فراآورده شود ، مطبوع و لذّت بخش می‌شود؛ چنانکه درچنین موقعی است که مثلاً ترش یا شیرین یا شور ، خوشگوار می گردد. امّا ، به‌طور کلّی ، شیء ۵ مختلط بیشتر ازشیئی که تنها زیر یا بم است قرین هم آهنگی است ، و[همچنین] درمورد لامسه ، شیئی که می‌تواند گرم‌تر یا سردتر شود[۲] ، [هم آهنگ‌تر است].

۱) یعنی به‌همین دلیل که صوت عبارت از تناسب معینی است.

۲) منظور ارسطو این است که محسوسات لذت بخش اولاً محسوسات خالص و غیر مخلوط است ، ثانیاً و بالاخص محسوساتی است که با تناسب و هم‌آهنگی باهم اختلاط یافته و عناصر مختلف درآن وحدتی را پدید آورده باشد. پس صوتی که به نسبت معینی مرکب از زیری و بمی است هم‌آهنگ‌تر و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

پس احساس همان تناسب‌است ، ولیکن محسوساتی که در حدّ اکثر شدّت واقع باشد مایهٔ رنج یا تباهی‌است .

بنابراین هر حسّی متعلّق خاصّ خودرا احساس می‌کند[۱]؛ ودرآلت حسّ ازان‌حیث که‌آلت حسّ‌است جای‌دارد[۲]، ودربارهٔ فصول ممیّزشیء محسوسی که این احساس بدان تعلّق می‌گیرد حکم می‌کند[۳]: مثلاً ، باصره درمورد سفیدوسیاه،و ذائقه درحقّ شیرین‌وتلخ،حاکم‌است . وهمین‌طوراست درحواس دیگر نیز . اما چون ما علاوه براینها دربارهٔ سفید و شیرین ، و دربارهٔ هرکدام ازمحسوسات ازلحاظ ارتباط‌آن با محسوس دیگرنیز، حکم می‌نمائیم[۴] ، باید دید که بوسیلهٔ چه اصلی ادراك می‌کنیم که آنها با یکدیگر

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

لذت‌بخش‌تر از زیر خالص یا بم خالص‌است،و شیئی که گرمی ویا سردی‌نسبی دارد،وبه همین‌سبب می‌تواند گرم‌تر یاسردتر از آنچه هست بشود، هم‌آهنگ‌ترو لذت بخش‌تر از گرم‌یا سرد مطلق‌است.

۱) و اینک سومین قوهٔ حس مشترك: حس مشترك مایهٔ وحدت معرفت حسی‌است و ممیز محسوساتی که از یک‌جنس یاازاجناس مختلف‌است می‌شود (۴۳۱ الف ۲٤).

۲) حس‌صورتی‌است برای آلت حسی، و این حالت مادهٔ آن‌است.

۳) یعنی حس‌مشترك فصول نوعیهٔ محسوسات را تمییز می‌دهد : مثلاً بوسیلهٔ باصره‌است که دو نوع سفید و سیاه را در جنس رنگ ، با ممیزات آنها ، می‌شناسیم.

٤) حس مشترك تنها به‌تمییز محسوسات مختلف درداخلهٔ یک‌جنس

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

اختلاف دارند[1] ؟ چون دراینجا نیز با محسوسات مواجهیم[2] ، این اصل هم
باید یکی از حواسّ باشد. نیز ازهمین‌جا به‌وضوح می‌رسد که گوشت آلت ۱۵
بی‌واسطهٔ چنین حسّی نیست ؛ زیرا که، دراین‌صورت[این حسّ که]مبدأ
حکم[است][3] ناچار باید ازطریق تماسّ با شیء محسوس حکم کند[4]. بالتّبع،
این نیز ممکن نیست که بتوان بوسیلهٔ قوائی مستقلّ و مجزّا دربارهٔ مغایرت
شیرین با سفید حکم کرد، بلکه باید قوّهٔ واحدی باشد که این هر دو را
به‌وضوح ادراك کند. والّا[5] کافی بود که من و تو هرکدام یکی ازان دو زا
ادراك کنیم، تا مغایرت آنها نسبت به‌یکدیگر نمایان شود. ولیکن، درواقع، ۲۰
باید قوّهٔ واحدی باشد، تا ازاین مغایرت اِخبار کند، زیراکه آنچه ازآن

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

اکتفا نمی‌کند، بلکه محسوسات متعلق به‌اجناس مختلف را نیز مثل سفید و
شیرین تمیز می‌دهد و به‌همدیگر مرتبط می‌سازد، و بدین‌ترتیب مبدأ وحدت
معرفت حسی واقع می‌شود.

۱) جواب این سؤال در آخر فصل خواهد آمد.

۲) نه با معقولات.

۳) یعنی حس مشترك.

٤) گوشت که عوام آن‌را آلت لامسه می‌دانند، نمی‌تواند آلت مستقیم
و بی‌واسطهٔ حس مشترك باشد. زیرا که دراین‌صورت حکمی که صادر می‌شود
مستلزم تماس با محسوساتی‌است که باید برای صدور این حکم مورد مقایسه
قرارگیرد، حتی صوت و رنگ.

٥) یعنی اگر قوهٔ واحدی برای ادراك دومحسوس‌مغایر ضرورت نداشت، و
ادراك هرکدام باحس جداگانه‌ای برای تمییز مغایرت آن دو کافی بود.

اِخبار می‌شود[امر واحدی است وآن] اینکه شیرین غیر از سفید است. پس آنچه این اِخبار را می کند، قوّهٔ فرد واحدی‌است[۱] که همان گونه که اِخبار می کند، فکر می کند و ادراك نیز[۲]. — بنابراین واضح است که حکم دربارهٔ [ارتباط] محسوساتی که جدا ازیکدیگراست، بوسیلهٔ آلات جداگانه امکان ندارد. امّا ازانچه ذیلاً می گوئیم به‌ثبوت خواهد رسید که در زمانهای
۲۵ جداگانه نیزچنین [حکمی] نمی‌توانیم کرد. درواقع، همان‌طور که قوّهٔ واحدی است که تمایز نیك و بد را از یکدیگر تصدیق می کند، درهمان زمان که از مغایرت یکی ازان دو اِخبار می کند، از مغایرت دیگری نیز خبر می‌دهد[۳]. (و «متیٰ»، دراین‌مورد، جنبهٔ عرضی نسبت به‌تصدیق‌ندارد؛ منظوراز‌عرضی بودنِ آن این‌است که، هم اکنون مغایرت شیئی‌را باشیءِ دیگرتصدیق کنیم، بی‌آنکه بگوئیم که آن‌دو هم‌اکنون بایکدیگرمغایراست. برعکس، قوّه‌ای‌که مورد بحث ماست هم اکنون اِخبار می کند، و اِخبار ازاین می کند که اشیاء هم‌اکنون با یکدیگر مغایرت دارد.)[۴] پس این قوّه در زمانی واحد اِخبار

۱) که همان حس مشترك باشد.

۲) یعنی چون حکم دربارهٔ مغایرت این‌دو کیفیت حکم واحدی‌است، و حکم واحد مسبوق به‌ادراك واحدی‌است، مغایرت آن دو را با عمل واحد و قوهٔ واحد ادراك می کنیم.

۳) یعنی ادراك تمایز نیك و بد، هم باقوهٔ واحد، و هم‌زمان واحد، صورت می گیرد.

٤) در بین هلالین اهمیت مقارنهٔ زمانی در ادراك مغایرت دومحسوس بیان می‌شود. این‌مقارنه جنبهٔ ذاتی‌دارد، زیرا که ما در زمانی که دومحسوس را

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

می کند؛ وبالتّبع، واحدی نامنقسم در زمانی نامنقسم است[۱].

امّا < می‌توان ایراد کرد که>[۲] شیءِ واحد، از آن حیث که نامنقسم ۳۰ است، ودر زمانی نامنقسم واقع است، ممکن نیست که بتواند متحرّك به‌حرکات متضادّ در زمان واحد باشد. محسوسی که شیرین‌است احساس یا اندیشه را به‌نحوی معیّن تحریك می کند؛ درصورتی که محسوس تلخ به نحوی متضادّ

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

ادراك می کنیم ، به‌مغایرت آن دو نیز در همان زمان حکم می‌نمائیم. و جنبهٔ عرضی ندارد ، یعنی چنان نیست که حکم ما محدود به‌بیان مغایرت دو شیء باشد ، بی‌آنکه مفهوم زمان‌را دراین‌ادراك دخیل‌ومؤثر بدانیم. (راجع به‌مفهوم زمان ذاتی و زمان عرضی رجوع شود به کتاب طبیعت ۱۸۶ الف ۳٤).

۱) حس مشترك در زمانی نامنقسم حکم می کند ، هم به‌اینکه شیرین سفیداست ، و هم به‌اینکه سفید شیرین‌است، نه‌اینکه این‌دو حکم در دوزمان مختلف و جداگانه باشد. تا اینجا ، همان‌طورکه هیکس و تریکو گفته‌اند ، استدلال ارسطو به‌پایان رسیده و نتیجهٔ مطلوب بدست آمده‌است ، و بعدازاین ، از راه تفنن، به‌موشکافی می‌پردازد. وازآنچه دراینجا می گویند درتفسیرمطالب آتیه استفاده خواهد شد (۴۳۱ الف ۲۲ به‌بعد).

۲) ایراد این‌است که ما حس مشترك را نا منقسم تعریف کردیم ، درصورتی که کیفیاتی که متعلق‌این‌حس‌است حرکات مختلفی‌را درآن موجب می‌شود. پس‌آن شیء نامنقسم، یعنی حس‌مشترك ، چگونه می‌تواند این حرکات مختلف را که ازکیفیات مختلف برآن عارض می‌شود در زمان واحدی ادراك نماید ، و دربارهٔ ارتباط آنها بایکدیگر حکم کند.

۴۲۷ الف

آن را به حرکت درمی‌آورد، و محسوس سفید نیز به نحوی دیگر چنین می‌کند.— بنابراین آیا می‌توان گفت که آنچه مصدر حکم است[۱]، از یک طرف، ازحیث عدد غیرمنقسم ولایتجزّا است، واز طرف دیگر، بالذّات تجزیه‌پذیر است[۲]؟ و دراین صورت، به‌یک معنی، آنچه محسوسات منقسم را ادراك می‌کند شیئی است که انقسام می‌پذیرد؛ ولیکن، به‌معنی دیگر، این شیء منقسم ازان حیث که انقسام‌ناپذیراست، آنها را ادراك می‌کند: زیرا که آن، بالذّات، منقسم است، ولیکن، ازحیث عدد و مکان، انقسام نمی‌پذیرد. — امّا آیا این راه حلّ نیز، به‌طریق اولی، ممتنع نیست؟ در واقع، موضوع واحد و نامنقسم تنها بالقوّه است که می‌تواند، درآن‌واحد، هرکدام ازاضداد باشد[۳] نه بالذّات: درواقع، انقسام پذیرفتن آن بسبب فعلیّت یافتن آن است، و ممکن نیست که، درآن واحد[۴] [بالفعل] بتواند هم سفید و هم سیاه باشد.

۵

۱) یعنی حس مشترك.

۲) رجوع شود به کتاب حس (De sensu) ۴۴۹ الف ۸. منظور این‌است که می‌توان درحل این اشکال گفت که حس مشترك، ازاین‌حیث که می‌تواند به‌حواس پنج گانه تقسیم‌شود، و محسوسات‌را که خود آنها نیزمنقسم به‌پنج‌طبقه‌است ادراك کند، منقسم‌است؛ ولیکن، ازآن‌حیث که حس‌مشترك است در زمان واحد محسوسات مختلف را ادراك می‌کند. ارسطو ذیلاً (درسطر۵) خواهد گفت که این راه حل را نیز نمی‌توان پذیرفت.

۳) موضوع واحد، بالقوه، هرکدام از دو ضداست، درصورتی که بالفعل باید یکی ازآن‌دو باشد، نه‌دیگری؛ زیرا که فعلیت فارق و فاصل‌است (کتاب زتا ۱۰۳۹ الف ۱۷).

۴) منظور ارسطو این‌است که یک‌شیء بالقوه می‌تواند کثیرباشد، ولیکن

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

ازاینجا نتیجه می‌شود که [حسّ مشترك] نمی‌تواند صورتهای سفیدو سیاه را نیز بپذیرد، اگر < به طوری که ما آن را قبول داریم > احساس و اندیشه عبارت از پذیرفتن چنین صورتهائی باشد. — درواقع، [حسّ مشترك] [1] مانند چیزی‌است که بعضی ازفیلسوفان[2] نقطه می‌نامند، وآن را چون می‌توانیم، اگر بخواهیم، بمنزلهٔ یک یا بمنزلهٔ دو محسوب داریم، به همین سبب [می‌توانیم گفت که] انقسام‌پذیراست[3]. بدین‌ترتیب، قوّهٔ حاکمه[4] از آن حیث که نامنقسم است، واحد است، ودربارهٔ هردو شیء باهم حکم می‌کند؛ ولیکن، ازآن حیث که منقسم‌است، دیگر واحد نیست، زیرا که یک نقطه را

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

بالفعل چنین نمی‌تواند بود، و حال آنکه حس مشترك محسوسات را بالفعل می‌پذیرد.

---

۱) اینک راه حل خود ارسطو که ازمشابهت حس مشترك با نقطهٔ هندسی مأخوذاست (رجوع شود به کتاب حس ۴۹۹ الف ۱۵).

۲) به‌طور قطعی معلوم نیست که منظور چه کسانی‌است؛ شاید منظور ریاضی‌دانان بطور کلی باشد.

۳) نقطهٔ ریاضی بالذات نامنقسم و واحداست، مع‌ذلک نقطه را برروی یک‌خط می‌توان، هم منتهای قطعهٔ نخستین و هم مبدأ قطعهٔ دیگر، دانست، پس نقطهٔ ریاضی را، برحسب اینکه یگانه یا دوگانه بشماریم، می‌توانیم منقسم یا غیر منقسم بدانیم.

۴) یعنی حس مشترك.

دوبار در یک زمان بکار می برد[1]. بنابراین، از آن حیث که حدّ را به صورتی که دارای دو جنبه است تلقّی می کند، دربارهٔ دو شیء، یعنی دو شیءِ مجزّا، با قوّه‌ای که خود نیز به نحوی از انحاء مجزّا به دو جزء است حکم می کند[2]؛ ولیکن، از آن حیث که حدّ را بمنزلهٔ شیء واحد می گیرد، دربارهٔ شیء واحد حکم می کند، و محسوسات [متعدّد] را در آن واحد می پذیرد.

۱۵ بدین ترتیب، به گفتار خود در تبیین مبدأی که حیوان را بسبب آن قادر به احساس می دانیم در اینجا پایان می بخشیم.

۱) ریاضی دان که نقطه را دوگانه می شمارد در یک زمان دو دفعه آن را بکار می برد: یک بار بعنوان منتهای قطعهٔ نخستین، و بار دیگر بعنوان مبدأ قطعهٔ دومین. به همین ترتیب، قوهٔ حاکمه نیز متعلق خود، یعنی مغایرت سفید و شیرین، را می پذیرد؛ زیرا که در ضمن یک فعل آنی، هم حکم بدین می کند که شیرین سفید نیست، و هم بدین که سفید شیرین نیست، و بدین ترتیب حس مشترک «حد» دو حس است.

۲) یعنی خود آن نیز به دو قسمت تقسیم می شود.

۳

<تفکر، ادراک، تخیل.ـ مطالعه در تخیل>

بااینکه[1] با دو فصل است که عمدةً نفس را تعریف می کنند: ابتدا با حرکت مکانی واز آن پس باتفکّرو حکم و احساس؛و بااینکه از طرف دیگر معمولاً تفکّر و تعقّل را قسمی از احساس می‌شمارند (زیرا که، درهردو مورد[2]، نفس شیئی راکه وجود دارد تمیز می‌دهد و می‌شناسد)، و با اینکه فیلسوفان قدیم، لااقلّ، در بین حکم و احساس قائل به‌یگانگی می‌شوند[3] ۲۰

---

۱) عبارت مطول و پیچیده‌ایست که پر از جمله های معترضه‌است و خبر آن درسطر ۷ از ورق ۴۲۷ الف خواهد آمد. دراین‌ترجمه از۴۲۷ الف۲۲ تا ۴۲۷ ب۶ در بین هلالین قرارگرفته‌است تادرضمن آن شرح اقوال گذشتگان در مورد وحدت معنی احساس با اندیشه مذکور آید، و بعدازآن قول خود ارسطو در مورد تمایز آن‌دو از یکدیگر بیان شود. مجمل کلام او، بنا به‌رأی مفسرانی مانند فیلوپون Philopon، چنانکه اشاره شد، این‌است که، قدمای فلاسفه نفس‌را دارای دو صفت اصلی، یعنی‌از یک‌طرف دارای حرکت مکانی،و از طرف دیگر دارای تفکر و حکم و احساس، می‌شمارند. یعنی‌تفکرو احساس در نظر آنان هر دو یک‌چیزاست. وحال آنکه برخلاف رأی‌آنان در بین تفکرو احساس یگانگی نیست.

۲) یعنی از یک‌طرف در احساس، از طرف دیگر در تفکر و تعقل.

۳) رجوع شود به مابعدالطبیعه گاما ۱۰۰۹ ب ۱۲ (آنچه راجع به‌آمپدوکلس و دموکریتوس و پارمنیدس و حتی اوسیروس گفته شده‌است).

(چنانکه امپدوکلس می‌گوید: «در آدمی آنچه در حواسّ پدید آید عقل را برمی‌فزاید»[۱] ودر جای دیگر می‌گوید: «ازهمین جاست که آدمی را همواره معانئی که دگرگون می‌شود نیز حاصل می‌آید»[۲] و کلام اومیروس گوئی همین معنی را می‌دهد آنجا که می‌گوید: «زیرا که عقل نیز چنین است»[۳]. و ۲۵ در واقع، تمام این مصنّفان می‌پندارند که فکر، مانند احساس، شیءِ جسمانی است، و چنانکه در آغاز بیان خود گفته‌ایم[۴]، هرشیئی با شیئی که مشابه آن است ادراك می‌کند و می‌اندیشد. با این‌همه می‌بایست در تبیین خطا[۵] نیز، که وقوع آن در جان‌داران شایع‌تر و معمول‌تر است، و نفس در اغلب اوقات عمر خود در آن بسر می‌برد، بکوشند. بدین‌ترتیب <از رأی آنان> ناگزیر این نتیجه برمی‌آید[۶] که یا، چنانکه بعضی از فیلسوفان می‌پذیرند[۷]، ۴۲۷ ب

۱) قطعهٔ (۱۰۶ د) از آمپدکلس که در مابعدالطبیعهٔ ارسطو ۱۰۰۹ ب ۱۸ نیز آمده‌است.

۲) قطعهٔ (۱۰۸ د) که درضمن آن آمپدکلس تفکررا ناشی‌ازبدن‌می‌داند.

۳) اودوسئوس، ۱۳۶، XVIII.

۴) کتاب اول فصل دوم.

۵) منظور این‌است که در مذهب اصالت حس Sensualisme کیفیت وقوع خطارا نمی‌توان تبیین کرد.

۶) ارسطو می‌گوید: این فیلسوفان در میان دو شق‌این‌قیاس‌ذووجهین فرو می‌مانند: یاهرآنچه درظاهر بنظر می‌رسد حقیقت دارد، یااینکه خطا ازتأثیر شیء نامجانس برشیء مجانس حاصل می‌شود؛ شق‌اول ممکن نیست، زیرا که خطا را نفی می‌کند و حال آنکه وقوع خطا مسلم‌است، شق اخیر نیز صحیح

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

هرآنچه درظاهر بنظر می‌رسد حقیقت دارد[1]، یا خطا از تماس با شیء ناممجانس پدید می‌آید، زیراکه خطا ضدّ[حقیقت که آن را] شناسائی مجانس با مجانس[دانسته‌اند] می‌باشد. ولیکن غالباً این‌معنی را قبول دارند که خطا ۵
دراضداد، مانند علم به‌اضداد، امری واحداست وهمان‌است که هست).—
ما، درست برعکس اینان، باید بگوئیم که بدیهی‌است که در بین احساس و تعقّل‌وحدت نیست: یکی‌ازآن‌دو، در واقع، نصیب تمام جان‌داران‌است، وازدیگری تنها عدّهٔ قلیلی‌ازآنها بهره‌ورند. امّا تفکّر (که شامل‌تفکّرمستقیم وتفکّرمنحرف‌است،تفکّرمستقیم عبارت ازتعقّل‌وعلم‌وظنّ صحیح،وتفکّر ۱۰
منحرف عبارت از اضدادآنهاست)، نیز بااحساس یکی نیست: چه‌احساس محسوسات مختصّه همواره درست است، و تعلّق به همهٔ حیوانات دارد، درصورتی‌که تفکّر می‌تواند نادرست باشد، و به‌هیچ موجودی‌که از خرد

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نیست، زیرا که همان‌طورکه علم به‌اضداد علم‌واحدی‌است(رجوع شود به۴۲۷ الف ۱۳)، خطا دربارهٔ اضداد نیز یکی بیشترنیست،و شناسائی درست‌یانادرست که بریکی از اضداد حمل شود بر دیگری نیز حمل می‌گردد، وازاینجا نتیجه می‌شود که فاعل شناسائی باید درشناخت حقیقت، در آن واحد، باهردوضد مجانس باشد، ودر شناخت خطا، درآن واحد، باهردو ضد نامجانس باشد، و این‌معنی درهردو مورد باطل‌است.

۷) مثل پروتاگوراس که ارسطو مخصوصاً نظر او را در مابعدالطبیعه (گاما ۱۰۰۹ الف ۶ به‌بعد) وکتاب نفس (۴۰۴ الف ۲۸) رد می‌کند.

---

۱) و نتیجهٔ این رأی نفی خطاست، درصورتی‌که خطا واقعیت دارد.

سهمی ندارد متعلّق نیست.ـ امّا تخیّل چیزی‌است که هم ازاحساس و هم
۱۵ ازتفکّرمتمایزاست،بااینکه‌نه[تخیّل] می‌تواند بدون احساس‌به‌وجودآید،ونه
بدون تخیّل‌اعتقاد می‌تواند وجود داشته باشد[۱]. امّا اینکه تخیّل نه‌تفکّراست
و نه اعتقاد، امری بدیهی‌است : چه، این حالت[۲]، ناشی ازما و بسته به‌میل
ماست(زیراکه ما می‌توانیم شیئی را دربرابر دیدگان خود[۳] واقعیّت بخشیم،
چنانکه کسانی که افکارخود را درمراکز حافظه[۴] مرتّب می‌دارند و ازآنها
۲۰ تصاویر خیالی می‌سازند چنین می‌کنند)، و حال آنکه صورت پذیرفتن ظنّ
برای ما ناشی از خود ما نیست[۵]، زیرا که دراین مورد لازم‌است که یا ما
به‌صواب و یا برخطا باشیم[۶]. بعلاوه، آنگاه که ما گمان می‌بریم که چیزی
ترس‌آور یا وحشت‌زاست، فوراً هیجان درما پدید می‌آید، وهمچنین‌است

۱) اعتقاد (Croyance) حکمی‌است که متصف به‌صفت کلیت‌است و
آن فعلی ازعقل نطقی (Int. Discursif) است ، پس اعتقاد که نتیجهٔ تفکر
نطقی‌است جنسی‌است که شامل علم (Science) و ظن (Opinion) و حزم
(Prudence) است.

۲) یعنی تخیل.

۳) منظورچشم روح‌است، یعنی می‌توانیم در نظر خود مجسم کنیم.

۴) Lieux mnémoniques.

۵) برای اینکه ظنی اعم از صواب یاخطا برای‌ما پدیدآید بایدواقعیات
امور را درنظر بگیریم ، یعنی باتوجه به‌امور واقعی‌است که ظن برای ماحاصل
می‌شود ، نه به‌میل و دلخواه خودمان.

۶) ظن که خود حکمی‌است یا باید صواب یا خطا باشد ، وحال‌آنکه
تصویر خیالی فی‌نفسه نه‌صواب و نه خطااست.

هرگاه‌شیئی اطمینان بخش باشد. برعکس، درموقع خیال پردازی [تصاویر خیالی را] چنان تلقّی می‌کنیم که گوئی اشیاء وحشت آور یا اطمینان بخش را برروی پرده‌های نقاشی می‌نگریم[1]. — اعتقاد خود اقسام مختلفی دارد ازعلم و ظنّ و تعقّل و اضدادآنها. امّا بحث راجع به‌تفاوت این‌انواع باید درمقام‌دیگری بعمل آید[2]. ۲۰

برای اینکه به بحث تفکّر بازگردیم، چون تفکّر چیزی غیر از احساس‌است، وگوئی از یک طرف شامل تخیّل، و از طرف دیگر شامل اعتقاد است، باید، بعد از تعریف ماهیّت تخیّل، بحثی راجع به‌اعتقاد نیز بعمل آوریم[3]. بنابراین، اگر تخیّل قوّه‌ای باشد که بسبب آن گوئیم که تصویر خیالی در ما به‌حصول پیوندد، و اگر ازهرگونه استعمال مجازی این کلمه خودداری کنیم[4]، آن را فقط باید قوّه‌ای یا حالتی بدانیم که بوسیلهٔ آن حکم می کنیم، و می‌توانیم برحقّ یا برخطا باشیم[5]. و احساس و ظنّ و علم و

۴۲۸ الف

۱) یعنی درهردو مورد، چه‌آنگاه که تخیل اشیاء وحشت‌آور می کنیم، چه‌آنگاه که به‌نقوش این‌اشیاء می‌نگریم، یکسان‌است‌و این هردوگونه صورتها برای ما بی‌تأثیر و بی‌تفاوت‌است.

۲) شاید منظور اخلاق نیقوماخس ۱۱۳۹ب ۱۵ باشد.

۳) ارسطو دراین‌مورد طرحی‌ازآنچه در دنبالهٔ کلام او تا پایان فصل خواهد آمد به‌دست می‌دهد.

٤) فنطاسیا به‌معنی مجازی و اشتقاقی قوای مدرکه (Cognitive) را، به‌طور کلی، یعنی هرگونه پدید آمدن همهٔ چیزهارا در ادراك انسان می‌رساند.

٥) یعنی بوسیلهٔ قوهٔ تخیل دربارهٔ تصاویر خیالی حکمی به صواب یا

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

تعقّل نیز چنین است[۱]

۵ امّا اینکه تخیّل احساس نیست، واضح است، و اینک دلائل آن: احساس یا قوّه است یا فعل، مثلاً قوّهٔ بینائی یا فعل دیدن؛ امّا تصویر خیالی، برعکس[۲]، در غیاب هر کدام از آن دو ممکن است که به حصول پیوندد: از این قبیل است تصاویری که در رؤیا دیده می‌شود. — وانگهی، احساس همیشه حاضر است[۳]، و حال آنکه تخیّل چنین نیست. از طرف دیگر، اگر ۱۰ تخیّل و احساس بالفعل یکی می‌بود، تمام جانوران می بایست دارای تخیّل باشند؛ و لیکن بنظر می‌رسد که چنین نباشد، مثلاً حتّی در مورچه و زنبور و کرم[۴]. — همچنین احساسات همیشه درست است، درصورتی که تصاویر خیالی، اغلب اوقات، نادرست می‌باشد. — بعلاوه، اگر فعّالیّت [ذهنی] ما به دقّت بر روی شیء محسوس بکار بیفتد، نمی گوئیم[۵] که این شیء محسوس،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

به خطا صادر می کنیم. چون احساس خود جنبهٔ ممیزه و حاکمه دارد، عجیب نیست اگر تخیل که ادامهٔ احساس است نیز قوهٔ حاکمه باشد.

۱) یعنی مانند تخیل از قوای حاکمه است (Facultates judicandi).

۲) یعنی در غیاب احساس بالقوه و احساس بالفعل.

۳) یعنی احساس بالقوه یا قوهٔ حاسه همواره در تمام انواع حیوانات حاضر است.

۴) این جانوران فقط تخیلی ابتدائی و ناقص دارند (رجوع شود به ٤۳٤ الف ٥ به بعد از کتاب حاضر).

۵) یعنی در اصطلاح جاری.

مثلاً، مانند تصویر خیالی انسان بنظر ما می‌رسد؛ بلکه بیشتر درموقعی چنین
می گوئیم که ادراك ما ازآن شيء واضح و مميّز نباشد[ودراین موقع احساس
یا درست یا نادرست است][1].— بالاخره، چنانکه قبلاً گفته‌ایم[2]، خیالات ۱۵
بصری، حتّی درموقعی که چشمهای خودرا بسته‌ایم، نیز بظهور می‌رسد.

امّا تخیّل هیچ کدام از اعمالی که همواره صائب است، مانند علم یا
تعقّل، هم نمی‌تواند بود، زیرا که تخیّل می‌تواند برخطا نیز باشد. آنچه بجا
می‌ماند این‌است که ببینیم که آیا تخیّل ظنّ است؟ زیرا که ظنّ می‌تواند
درست یا نادرست باشد.— امّا ظنّ باتیقّن[3] همراه‌است (چه، ممکن نیست ۲۰
که صاحب گمان بدانچه گمان می‌برد، نوعی ازتیقّن حاصل نکند)؛ ولیکن،
بااینکه تخیّل درعدّهٔ زیادی ازحیوانات دیده می‌شود، هیچ حیوانی دارای
تیقّن نیست. بعلاوه، هرظنّی باتیقّن، هرتیقّنی با اقتناع[4]، و هراقتناعی
باخرد همراه‌است؛ ولیکن، درمیان حیوانات، بعضی دارای تخیّلند، بی آنکه
دارای خرد باشند[5].— وانگهی، این نیز واضح‌است که، تخیّل نمی‌تواند
ظنّی توأم با احساس، یا ظنّی ناشی ازاحساس، یا تألیفی ازظنّ و احساس ۲۵

---

۱) جملهٔ اخیر بااینکه در متن کتاب آمده مشکوك است، و به همین سبب همهٔ مفسران آن را در بین دو قلاب جای داده‌اند.

۲) ۴۲۸ الف ۷.

۳) Conviction

۴) Persuation در ترجمهٔ قدیم عربی قنوع آمده‌است. امروز معمولاً اقناع می گویند ولی چون متعدی است دراین مورد مخصوص نمی‌توان بکاربرد. (م.)

۵) Raison

باشد[1]، خواه به‌دلائلی که گذشت ، خواه به‌این‌دلیل که ، برحسب این رأی ، بدیهی‌است که ظنّ متعلّقی غیرازاحساس نخواهد داشت ، بلکه [متعلّق آن] همان متعلّق [احساس] خواهد بود: یعنی تخیّل ، مثلاً ، تألیفی ازظنّی که دربارهٔ سفید داریم و احساسی که از آن حاصل می‌کنیم خواهد بود ،

۴۲۷ ب

۳۰ زیراکه مطمئناً آن را نمی‌توان ازظنّی‌که دربارهٔ خیر داریم و احساسی که ازسفید حاصل می‌کنیم نتیجه‌گرفت. پس تخیّل <دراین‌مذهب> عبارت‌از گمان بردن دربارهٔ همان شیئی‌است‌که احساس‌می‌کنیم،و این بالعرض‌نیست[2] ولیکن، درواقع،(بوسیلهٔ احساس)چیزهای نادرستی‌هم مشاهده می‌کنیم که، درهمان حال ، اعتقاد درستی دربارهٔ آنها داریم : مثلاً ، خورشید دارای حجمی به‌قطر یک‌پا بنظر می‌رسد ، بااینکه یقین داریم‌که بزرگتر از زمین

۵ مسکون ماست. نتیجه‌ای‌که بدست می‌آید این‌است:یاماظنّ صحیحی‌راکه داشته‌ایم ، بااینکه هیچ گونه دگرگونی برشیء وارد نیامده ، ودرتیقّن خود ما نیز فراموشی یا دگرگونی راه نیافته‌است ، ازدست داده‌ایم ، یااینکه ظنّ صحیحی که داشته‌ایم باقی‌است،ودراین‌صورت ظنّ واحدی،هم باید درست‌و

---

۱) انتقادی‌است که به‌طیماؤس (۵۲ الف) و سوفسطائی (الف ۲۶۴) وارد می‌کند ، و همچنین می‌توان آن را به‌رسالهٔ تئتتوس (ج ۱۰۲) و رسالهٔ فیلبوس (ب۳۹) نیز راجع ساخت.

۲) متعلق احساس و ظن دراین مذهب ازهرجهت یکی‌است،نه‌اینکه احساس به کیفیت معینی ازشیء (مانند سفید) مربوط باشد و ظن به کیفیت دیگری (مانند خیر) تعلق گیرد ، یعنی وحدت متعلق‌آن‌دو به‌اختلاف اعتبارات و اعراض ازمیان برود.

هم نادرست باشد. مع ذلک، ظنّ صحیح نمی‌تواند جز در موردی که تغیّری، بی‌آنکه ما بدان آگاه باشیم، در شیء راه یافته باشد نادرست گردد[1]. در نتیجه آنچه تخیّل را به‌وجود می‌آورد نه‌یکی از این اعمال است[2]، نه ترکیب آنهاست.

اما[3] چون شیء متحرّک نیز می‌تواند خود شیء دیگری را به‌حرکت ۱۰

۱) سرتاسر این قطعه (۴۲۸ الف ۲۴—۴۲۸ ب ۹) مقرون به‌اشکال است. ارسطو نظریهٔ افلاطون را که برطبق آن تخیل تألیفی از احساس و ظن، یا ربطی در میان آن‌دو است، انتقاد می‌کند. اگر مثال خورشید را درنظر بگیریم می‌بینیم که احساس و ظن بر همدیگر منطبق نیست؛ پس این ترکیب یا ربط چگونه است؟ دو احتمال می‌توان داد: احتمال اول اینکه ظن صحیح از میان رفته باشد، و آن یا بدین ترتیب میسراست که شیئی خود بدون اینکه ما بدانیم تغیر یابد، یا بدین ترتیب که بر خود ما دگرگونی عارض شود، بدین ترتیب که استدلال دیگری نظر ما را تغییر دهد؛ واگر هیچ کدام از این شروط تحقق نیابد ممکن نیست که ظنی را که داشته‌ایم ازدست دهیم. اما احتمال دوم این است که ظن صحیح همچنان محفوظ باشد، دراین صورت اگر، با حفظ ظن صحیح، ظنی مطابق با احساس (که نادرست است) حاصل کنیم، ناچار ظن واحدی هم باید درست و هم نادرست باشد، و این باطل است. پس ارسطو بعداز دفع همهٔ این احتمالات به خود حق می‌دهد که این نتیجه را بگیرد که تخیل خود عملی اصیل است، و هم با ظن و هم بااحساس تفاوت دارد.

۲) یعنی ظن و احساس.

۳) ارسطو، بعداز اینکه نشان داد که چه حالاتی است که تخیل را با آنها نمی‌توان یکی دانست، می‌خواهد راجع به‌اینکه تخیل چیست بحث کند، تا این بحث منتهی به‌تعریف حقیقی تخیل در ۴۲۹، الف، ۱، شود. استدلال او چنین است: از یک‌طرف، حرکتی می‌تواند حرکت دیگری را به‌وجود آورد و

بقیهٔ حاشیهٔ در صفحهٔ بعد

درآورد؛ وچون تخیّل گوئی قسمی ازحرکت است، ونمی تواند بدون احساس بهوجود آید؛ بلکه فقط درموجودات حسّاس، و نسبت به اشیائی که متعلق احساس است، حاصل می‌شود؛ بعلاوه، چون حرکت می‌تواند از احساس بالفعل حاصل شود و این حرکت ناچار مشابه بااحساس است[1]. — < اگر این مقدّمات را قبول کنیم >، بالضّروره چنین حرکتی[2] نخست باید بدون
۱۵ احساس و بدون تعلّق بهموجودات حسّاس نتواند بهوجود آید، از آن پس باید صاحب خود را قادر بدان سازد که فاعل بسیاری از اعمال و منفعل از آنها گردد، بالاخره خود درست یا نادرست باشد[3]. — اما دلایل این نتیجه

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

حرکت دوم شبیه حرکت نخستین است؛ از طرف دیگر، همان طور که شیء محسوس علت حرکتی است که احساس را بهوجود می‌آورد، احساس نیز، که حرکت نخستین است، علت حرکت دومی است که تخیل را حاصل می‌کند. و بدین ترتیب تخیل منحصر بهموجودات حساس می‌شود، تنها به اشیائی که متعلق احساس باشد تعلق می‌گیرد و بوسیلهٔ احساس بالفعل بهوجود می‌آید. باتوجه بدین مقدمات، حرکت ثانوی، یعنی تخیل اولاً وابسته به احساس است ثانیاً صاحب خود را به اقسام مختلفی از فعل وانفعال قادر می‌سازد، ثالثاً می‌تواند درست یا نادرست باشد. — خبر این جملهٔ طولانی درسطر ۱۴ می‌آید.

۱) یعنی حرکت ثانویهٔ تخیل باید مشابه باحرکت اولیهٔ احساس باشد.

۲) یعنی تخیل.

۳) بنابراین حرکت تخیلی با شروط و احوالی که قبلاً تعیین شده بود مطابقت دارد.

اخیر چنین‌است. احساس محسوسات مختصّه همواره درست‌است، یالااقل، موضوع حدّاقل خطائی‌است که امکان دارد[۱]. ادراك اینکه این محسوسات خاصّ از جملهٔ اعراض‌است[۲] درمرحلهٔ دوم حاصل می‌شود، ودراین‌مورد ۲۰ است که خطا می‌تواند راه جوید: زیرا دراینکه محسوس سفیداست نمی‌توان برخطا بود، امّا دراینکه سفید فلان شیء معیّن یا شیئی دیگر باشد، خطا ممکن است. در مرحلهٔ سوم ادراك محسوسات مشترك واقع است، یعنی محسوساتی که مشتق از محسوسات بالعرضی‌است که محسوسات مختصّ بدانها تعلّق دارد[۳]: یعنی، مثلاً، حرکت و عِظَم که اعراضی‌ازمحسوسات مختصّه است ودر احساس آنها حدّاکثر امکان برای وقوع خطا حاصل است. امّا ۲۵

---

۱) رجوع شود به‌مابعدالطبیعه کتاب گاما ۱۰۱۰ ب۲-۲۶ که ارسطو در آن تمایز ادراکات طبیعی را از ادراکات اکتسابی مقرر می‌دارد.

۲) محسوسات بالعرض خود همان اشیائی است که محسوسات مختصه اعراض آنها است. مثلاً، سفید که محسوس مختص‌است عرضی از پسر کلئون است که خودمحسوس بالعرض‌است(رجوع شود به کتاب‌دوم ۴۱۸ الف۱۸ و کتاب سوم ۴۲۵ الف۲۱).

۳) سفید محسوس مختص‌است، یعنی شیئی‌است که ما آنرا با احساس خاص بینائی ادراك می‌کنیم؛ کلئون محسوس بالعرض‌است، یعنی درآن‌موقع که ما شیء سفیدرنگی‌را باحساس خاص ادراك می‌کنیم بالعرض این‌احساس را نیز می‌کنیم که این شیء سفید رنگ کلئون‌است. یعنی درواقع خود اشیاء محسوس بالعرض‌است، وکیفیاتی که بآنها تعلق دارد و متعلق ادراك یکی‌از حواس اختصاصی واقع می‌شود محسوس خاص‌است، و بعضی‌از امور و احوال که از محسوسات بالعرض یعنی از خود اشیاء مشتق می‌شود، مانند حرکت و عظم، محسوسات مشترك است.

حرکتی که تحت تأثیر احساس بالفعل حاصل می‌شود[1] ، برحسب اینکه از کدام‌یک ازاین‌انواع سه‌گانهٔ احساس[2] ناشی‌شده باشد مختلف خواهدبود. نوع نخستین، مادام که احساس حاضرباشد، درست‌است[3]؛ دونوع دیگر[4]، خواه درحضور احساس خواه در غیاب آن، خاصّه درموقعی که محسوس ۳۰ درفاصلهٔ دوری قرار دارد، می‌تواند نادرست باشد.— بنابراین، اگر تخیّل دارای‌صفت دیگری غیرازآنهاکه بیان کردیم نباشد[5]، واگرخود همان‌باشد که ماگفتیم، درتعریف آن می‌توان گفت که حرکتی‌است که بوسیلهٔ احساس بالفعل تولید می‌شود. و چون بینائی عالی‌ترین حواسّ‌است [اسمی که برای]

۴۲۹ الف

۱) منظور همان حرکت ثانویه یعنی تخیل‌است.

۲) یعنی انواعی‌که هم اکنون مذکور شد و عبارت بود از: ادراك محسوس مختص، ادراك اعراض، و ادراك محسوسات مشترك .— حرکتی که تخیل را پدید می‌آوردو نتیجهٔ حرکت اولیهٔ احساس‌است، بنابر اختلاف ماهیت امر محسوسی که این حرکت اولیه یعنی احساس را موجب شده‌است، به‌انواع مختلف در می‌آید. هرگاه علت حرکتی که تصویر خیالی به‌دنبال آن آمده‌است محسوس مختص باشد در تمام مدتی که محسوس اصلی حاضر است تخیل ما صائب‌است ، و اگر علت این‌تصویر احساس اعراض یامحسوس مشترك باشد مخصوصاً وقتی که محسوس از فاصلهٔ دوری ادراك شود صواب یاخطا درتخیل ما راه می‌جوید.

۳) نوع نخستین از حرکت ثانویه یعنی از تخیل.

٤) یعنی‌دونوع دیگر ازحرکت ثانویه‌و یادو نوع دیگر ازتصاویرخیالی.

٥) این‌صفات که برای‌تخیل بیان‌شده‌عبارت‌است‌از: تعلق‌آن به‌احساس، حضورآن در موجودات حساس و امکان وقوع خطا درآن.

تخیّل[درزبان یونانی آمده[1]] مشتقّ از اسم[یست که برای] نور[دراین زبان آمده[2]] است، زیرا که بینائی بدون نور ممکن نیست. و بسبب دوامی که تصاویر خیالی دارد، و مشابهتی که با احساسات از خود ظاهر می‌سازد، ۵ حیوانات بیشتر اعمال خود را تحت تأثیر آنها انجام می‌دهند، بعضی بسبب اینکه دارای عقل نیستند، ــ وآنها بهائمند، ــ و بعضی دیگر بسبب اینکه عقل آنها گاهی براثر شهوت یا بیماریها یا خواب تیره می‌شود: و این حال افراد انسان است.

درباب ماهیّت تخیّل و علّت آن[3] به‌همین قدر اکتفا می‌شود.

۱) فنطاسیا Phantasia.

۲) فاوس Phaos.

۳) هم علت فاعلی و هم علت غائی.

۴

< عقل منفعل>

۱۰ اینک در آن جزء از نفس نظر کنیم[۱] که نفس[۲] بوسیلهٔ آن می‌شناسدو می‌فهمد ، اعمّ ازاینکه این جزء مفارق باشد[۳]، یا اینکه مفارقت آن، نه از لحاظ امتداد مکانی[۴]، بلکه تنها از لحاظ منطقی باشد. باید دیدکه این‌قسمت [ازنفس] را چه فصل‌ممیّزی‌است[۵] و بالاخره تعقّل چگونه حاصل می‌شود.

---

۱) یعنی عقل درمقابل قسمتهای دیگری ازنفس مانند تغذی‌واحساس و تخیل که تاکنون مطالعه کردیم و جملهٔ آنها جنبهٔ غیر عقلی نفس را می‌رسانید.

۲) ارسطو درکتاب اول نفس(۴۰۸ب۱۳) گفته‌است که بجای اینکه گفته‌شود: «نفس‌می‌شناسدو می‌فهمد» بهتراین‌است که بگوئیم: «انسان‌می‌شناسدو می‌فهمد» تا توجه به هیئت تألیفیهٔ حاصله از بدن و نفس یا ماده و صورت کرده شود.

۳) یعنی دارای وجودی مستقل از سایر قوای نفس و در نتیجه مجرد از خود بدن باشد (۴۰۳ — الف ۵). و بدین ترتیب مسألهٔ مفارقت و تجرد عقل مطرح می‌شود.

۴) منظور از مفارقت برحسب مکان (Selon le lieu) یا برحسب بعد (Selon l'étendue) استقلال واقعی و طبیعی آن‌است.

۵) یعنی تفاوت آن باسایر قوائی که تاکنون دیده‌ایم چیست؟

اگر تعقّل شبیه احساس باشد[۱]، فکر یا عبارت از انفعالی است[۲] که تحت تأثیر شیء معقول حاصل می‌شود یا درامر دیگری ازاین قبیل است. پس این قسمت ازنفس با اینکه قابل اخذ صورت است باید انفعال‌ناپذیر[۳] باشد؛ و ۱۵ بااینکه[بالفعل] خودآن صورت نیست بالقوّه همان باشد[۴]، و عقل نسبت به‌معقولات چنان باشدکه قوّهٔ حاسّه نسبت به‌محسوسات است. بالتّبع عقل ازآن حیث که همه چیزرا می‌اندیشد باید بالضّروره، چنانکه‌آناکساگورس گفته‌است، عاری از مخالطت باشد[۵]، تا بتواند حکم کند، یعنی بشناسد؛

۱) چون هردو از قوای حاکمه‌است.
۲) چنانکه احساس خود چنین‌است.
۳) تا نتواند صوری راکه دریافت می‌دارددیگرگون سازد.
٤) عقل بالقوه همان چیزی‌است که معقول خود بالفعل چنان است. احساس نیز در این‌مورد مانند عقل‌است، یعنی صورت شیء را بدون مادهٔ آن می‌پذیرد.

٥) دربارهٔ منظور ارسطو از اینکه گفته‌است عقل باید عاری ازمخالطت باشد مفسران اختلاف نظر یافته‌اند. فیلوپون و به‌تبع او طماس قدیس و سایر مدرسیون گفته‌اندکه منظور این‌است که عقل با ماده مخالطت ندارد، یعنی اعتقاد ارسطو این‌است که قوهٔ ناطقهٔ نفس‌از بدن مستقل‌است، و به‌همین‌سبب می‌تواند بعدازبدن باقی باشد. این تفسیر را می‌توان قبول داشت و آنچه بعداً درسطر ٢٤ و ٢٥ آمده‌است مؤید این معنی‌است. اما بعضی از مفسران جدید مخصوصاً هیکس Hicks، به‌سبب استشهادی که ارسطو به‌قول آناکساگورس کرده است، خواسته‌اند که با رجوع به اوصافی که آناکساگورس برای عقل برشمرده‌است بیان ارسطو را تفسیر کنند و از این‌رو گفته‌اند که منظور ارسطو این‌است که عقل با معقولاتی که آنها را می‌شناسد مخالطت ندارد.

۲۰ زیرا که، اگر صورت خاصّ خود را نیز درجنب صورت خارجی پدیدار سازد، مانع صورت اخیر و معارض با تحقّق آن می‌شود[۱]. ازاینجا این‌نتیجه برمی‌آید که[عقل] نیز[۲] ماهیّت خاصی‌جز وجود بالقوّه ندارد. بدین‌ترتیب جزئی ازنفس که آنرا عقل می‌نامند(ومنظور من‌ازعقل چیزی‌است که نفس بوسیلهٔ آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد[۳])، قبل‌ازتفکّر هیچ‌گونه واقعیّت ۲۵ بالفعل نیست[۴]. نیز، به‌همین‌دلیل موجّه نیست که عقل‌را مخالط بابدن بدانیم زیرا اگرچنین می‌بود کیفیّت معیّنی ازسردی یا گرمی درآن راه می‌یافت، یا اینکه حتّی، مانند قوّهٔ حسّاسه، آلتی می‌داشت[۵]؛ و حال‌آنکه، درواقع، عقل را هیچ‌آلتی نیست . بدین‌ترتیب باید قول کسانی را که گفته‌اند[۶] که

۱) یعنی شیئی که پذیرندهٔ صورتی‌است خود باید عاری‌ازصورت‌باشد.

۲) مانند احساس.

۳) راجع به‌فرق فکر نطقی‌و اعتقاد رجوع‌شود به‌حاشیهٔ مربوط به۴۲۷ ب۱۶ ازفصل سوم دفتر سوم.

۴) چنانکه می‌دانیم احساس‌نیز چنین‌است،مثلاً، بینائی‌خود هیچ گونه رنگی ندارد.

۵) هرگونه مخالطت عقل با بدن مستلزم آن‌است که کیفیتی محسوس برای عقل قائل شویم، و آلت جسمانی‌خاصی که مربوط باین کیفیت‌است بدان اختصاص دهیم، چنانکه نفس به‌تمامی با بدن مخالط است و از این‌رو بدن به‌تمامی‌آلتی برای آن‌است درصورتی که عقل‌را آلتی نیست،و اگر چنین‌می‌بود آنرا نمی‌توانستیم قوهٔ محض بدانیم، بلکه خود فعلیتی می‌بود.

۶) منظور افلاطون است، با اینکه اصطلاح مقر مثل برای نفس در

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

نفس مقرّ مثالها یا صورتها است پذیرفت، منتهی با این قید که منظور نفس ناطقه باشد نه تمام نفس، و صورتهای بالقوّه باشد نه صورتهای بالفعل. —
امّا آنگاه که توجّه خودرا به اعضای حسّی و به خودِ حسّ معطوف سازیم به‌وضوح می‌رسد که انفعال‌ناپذیری[۱] که در قوّهٔ حسّاسه است با آنچه در قوّهٔ عاقله است مشابه نیست. چه حسّ بعد از اینکه تحریک حسّی بسیار قوی دریافت دارد دیگر قادر به‌ادراك نیست: مثلاً، به‌دنبال اصوات شدید صوتی را ادراك نمی‌کنیم، و نیز به‌دنبال رنگها و بوهای قوی نمی‌توان [رنگی را] دید یا بوئی را [شنید]. ولیکن عقل، آنگاه که معقول قوی‌تری را اندیشیده است، درست برعکس [احساس]، قدرتِ آن به تفکّر در معقولات ضعیف‌تر کم نمی‌شود: [و این از آن روست که] قوّهٔ حسّ مستقل از بدن وجود ندارد درصورتی‌که عقل از بدن جدااست. امّا عقل همینکه

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

هیچ یک از محاوراتی که از افلاطون در دست ماست دیده نمی‌شود. به هرصورت این قید که ارسطو بر کلام منسوب به‌افلاطون افزوده است، یعنی فقط قسمت ناطقهٔ نفس را مقری برای مثالهای بالقوه دانسته‌است، نه‌اینکه تمام نفس را مقری برای مثالهای بالفعل بشمارد، نظر افلاطون‌را، به‌عقیدهٔ بعضی‌ازمفسران دیگرگون می‌سازد؛ اما، به‌نظر بعض‌دیگر، با توجه به‌اصل تذکر افلاطونی (Reminiscence) نمی‌توان گفت که افلاطون قائل به‌وجود فعلی صور عقلیه در نفس بوده‌است، زیرا که در این‌صورت نسیان آنها و لزوم تذکار مجدد آنها مفهومی نداشت (روبن، اواخر فصل دوم از قسمت پنجم کتاب ارسطو).

۱) شاید صحیح تر آن باشد که بجای انفعال‌ناپذیری فعل‌ناپذیری بگوئیم.

یکی از معقولات گردید، به‌همان معنی که کسی را که بالفعل عالِم است عالِم می‌گوئیم (و این در موقعی‌است که عالِم بنفسه بتواند به‌فعلیّت مرور کند)[۱] حتّی درآن موقع نیز عقل به‌نحوی از انحاء بالقوّه‌است، منتهی نه بدان نحو که قبل از آموختن و یافتن بود؛ وهمچنین[۲] عقل دراین موقع قادراست که خود را نیز بیندیشد[۳].

۱۰ چون مقدار غیراز ماهیّت مقداراست، وآب غیراز ماهیّت آب است (ودر بسیاری از اشیاء نیز چنین است، ولو درهمهٔ آنها چنین نباشد،

---

۱) یعنی بعدازاینکه ملکه‌ای برای او حاصل شود و او بتواند به‌ارادهٔ خود علم خود را فعلیت بخشد.

۲) درفصل پنجم از دفتر دوم ارسطو انواع مختلف قوه و فعل را تمییز داده و این انواع مختلف را بر احساس تطبیق کرده‌است. اینک می‌گوید که عقل نیز به همان‌ترتیب می‌تواند به‌دومعنی بالقوه باشد: عقل را در قبال‌معقولات اولاً بدین معنی بالقوه می‌گوئیم که طفل استعداد تحصیل تصوراتی را که هنوز بدست نیاورده‌است دارد، و چنین‌استعدادی که نوع اول از قوه‌است منتهی به‌حصول ملکه می‌گردد. این ملکه که عقل را درقبال معقولات حاصل‌می‌شود نسبت به‌سرحلهٔ بعدی که این‌معقولات درآن‌فعلیت به‌معنی‌اخص‌پیدا می‌کند، یعنی عقل خود هر وقت که بخواهد به‌معقولات فعلیت می‌بخشد، بالقوه است. اما عقل درفعل تعقل جزهمان‌صورتی که بدان می‌اندیشد نیست، به‌طوری که می‌توان گفت که همان صورت‌است که خود را می‌اندیشد.

۳) بعضی‌از مترجمین‌عرب(محمد عبدالهادی‌ابوریده در مقدمهٔ بر رسالهٔ عقل کندی) بجای کلمهٔ «همچنین» کلمهٔ «بلکه» آورده‌اند و آن را با متن یونانی مطابق‌تر دانسته‌اند. م.)

زیرا که در بعضی از آنها [شیء و ماهیّت آن هردو] یک چیزند)[1] ، و به همین سبب راجع به ماهیّت گوشت و خود گوشت با قوای مختلف حکم می‌کنیم ، و یا بهتر آنکه بگوئیم < با قوّهٔ واحد> ، [منتهی] به انحاء مختلف حکم می‌کنیم[2]. زیرا که گوشت مستقلّ از مادّه وجود ندارد ، بلکه مانند

۱) راجع به‌امتیاز شیء از ماهیت آن رجوع شود به‌مابعدالطبیعه (فصل چهارم و فصل ششم - از کتاب زتا) ، و راجع به‌اشیائی که ماهیت آنها با خودشان یکی‌است رجوع شود به (فصل یازدهم ازهمان کتاب ۱۰۳۶ الف ۳۳ به‌بعد) . — ارسطو می گوید که در اشیائی که وحدت عرضی دارند، مثلا مانند انسان سفید یا سقراط موسیقی‌دان ، و همچنین در موجوداتی که باتحقق صورتی در ماده‌ای به‌وجود آمده‌اند ، یعنی اشیاء جزئی‌و اشخاص فردی، شیء موجود از ماهیت آن جدا است ؛ یعنی، مثلاً ، سقراط با انسانیتی که در سقراط است یکی نیست. اما شیئی که فی‌نفسه وجود دارد، مثل خیر مطلق یا حی مطلق، با ماهیت خود یکی‌است (مابعدالطبیعه زتا ٦).

۲) تفسیر این قطعه مقرون به‌اشکالات عمده‌ایست، و مفسران در باب معنی کلی استدلال ارسطو اتفاق ندارند. ساده‌ترین تفسیرات از ثامسطیوس Themistius و سیمپلیکیوس Simplicius است که قسمت عمدهٔ آنرا هیکس نیز پذیرفته‌است. ارسطو می گوید : قوهٔ حساسه برای ادراك شیء متعین، یعنی شیئی که مرکب از ماده و صورت‌است مانند گوشت ، کافی‌است ، اما ادراك ماهیت، یعنی‌مثلاً صورت گوشت، ناشی‌از قوهٔ دیگری‌است، و آن عقل است که یا صورتی را که در ماده‌است و یاصورتی را که جدا از ماده‌است اخذ می کند. اما به‌سبب وحدت اصلیه‌ای که در نفس‌است بهتراست که بگوئیم قوهٔ واحدی است که ازیک‌طرف در احساس وازطرف دیگر درعقل به‌دو نحو مختلف عمل

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

۱۰ فطوست[۱]، صورتی معیّن برای مادّه‌ای معیّن است[۲]. بنابراین دربارهٔ سرد و گرم، و همچنین دربارهٔ کیفیّاتی که گوشت نسبت[۳] معیّنی از آنها است، بوسیلهٔ قوّهٔ حسّاسه حکم می‌کنیم. برعکس، دربارهٔ ماهیّت گوشت بوسیلهٔ قوّهٔ دیگری حکم می‌کنیم، که یا خود جدا از قوّهٔ سابق است، یا باآن قوه همان رابطه را دارد که بین خطّ منکسری که مستقیم شده است با خود خطّ منکسر برقرار است[۴]. — همین طور در مورد امور منتزع[۵]، خطّ مستقیم

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

می‌کند، و عقل تنها از آن حیث که مفارق و مجرداست صورتهای مجرد از ماده را دریافت می‌دارد. همان‌طور که اگر قوهٔ حسی مشترکی برای ادراك سفید و شیرین نداشتیم قادر به ادراك فرق سفید و شیرین نمی‌شدیم، اگر قوهٔ واحدی برای شناختن شیء و ماهیت آن نداشتیم تمییز این دو از یکدیگر برای ما امکان نداشت، یعنی نمی‌توانستیم صورت شیء را از خود شیء که مرکب از ماده و صورت‌است بازشناسیم.

۱) فطوست Camus خمیدگی بینی‌است، ودر اقوال ارسطو برای تمثیل صورتی که در ماده تحقق یافته‌است شایع و مستعمل است (مابعدالطبیعه کتاب اپسیلون ۱۰۲۵ب ۲۲ وکتاب زتا ۱۰۳۰ب ۸).

۲) برعکس ماهیت گوشت که امری غیرمادی‌است، یعنی تنها صورت‌است.

۳) منظور نسبت ترکیب یاجهت استزاج Raison de melange است.

٤ـ تشبیه مبهمی‌است که موجب اختلاف نظر در تفسیر گردیده‌است، ثامسطیوس که تفسیر اورا برمطلب سطر ۱۳ پذیرفتیم دراین‌باره می‌گوید که عقل آنگاه که صورتها را فی‌نفسه می‌شناسد، مانند خط مستقیم (یاخط منکسری

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

[یا سطح مستوی] مانند فطوست‌است، زیرا که منضم به کم متصل است[1]. امّا ماهیّت‌آن، لااقل اگر ماهیّت خطّ مستقیم غیرازخودآن خطّ باشد، چیز دیگری‌است[2]، و مثلاً می‌توان آن را ثنائی[3] فرض کرد: پس، بوسیلهٔ ۲۰ قوّهٔ دیگری، یا بهتر آنکه بگوئیم، به‌نحو دیگری < ازهمان قوّهٔ واحد> است که آنها را تمیز می‌دهیم[4]. بنابراین، چون اشیائی <که متعلّق معرفت است> به‌طور کلی[5] قابل مفارقت از مادّهٔ خویش‌است درمورد اعمال عقل

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

که مستقیم شده‌است) بسیط است،و آنگاه که اجسام متعین، یعنی مرکب از صورت و ماده، را ادراك می‌کند، مانند خط منکسر مرکب‌است.

۵- رجوع شود به‌فصل اول از دفتر اول۴۰۳ب۱۰ و حاشیهٔ مربوطه. - امور منتزع مثل مفاهیم ریاضی.

---

۱) منظور این‌است که مفاهیم ریاضی نیزمادهای دارد که مادهٔ منطقی یا معقول‌است، مثلاً مادهٔ خط مستقیم (یاسطح‌مستوی) کم متصل یا امتداد مکانی‌است، و صورت خط مستقیم (یا سطح مستوی) مثال «دو» است چنانکه مادهٔ فطوست بینی و صورت آن خمیدگی‌است. برای توضیح این‌مطالب رجوع شود به‌مابعدالطبیعه کتاب زتا ۱۰۳۶ب۱۱.

۲) یعنی چیزی غیر از خط مستقیمی‌است که منضم به کم متصل باشد.

۳) Dyade این عقیدهٔ خاص فیثاغوریان و افلاطون است که یك را نقطه و دو را خط و سه را سطح و چهار را حجم می‌دانند.

۴) رجوع شود به‌حاشیهٔ مربوطه به۴۲۹ب۱۴.

۵) یعنی چه دراشیاء محسوس و چه در مفاهیم ریاضی.

نیز چنین است[۱].

امّا این اشکال را می‌توان پیش آورد که اگر عقل بسیط و نامنفعل است، و چنانکه آناکساگورس گفته است[۲]، هیچ وجه مشترکی با هیچ چیز ندارد، چگونه می‌تواند تفکّر کند، زیرا که تفکّر عبارت از حصول انفعال معیّنی است؟ ودر واقع، از حیث تعلّق ماهیّت مشترکی به‌دو عامل است‌که گوئی یکی از آن‌دو فاعل و دیگری منفعل می‌شود[۳]. ــ مسألهٔ دیگر این‌است که آیا عقل خود معقول است؟ چه [ازدوحال بیرون نیست] : یااینکه باید عقل به معقولات دیگر [نیز] تعلّق داشته باشد، و آن درصورتی است‌که معقولیّت عقل به سبب چیز دیگری جز خود عقل نباشد و همچنین معقول از حیث نوع شیء واحدی باشد؛ و یااینکه باید عنصری خارجی که باعقل

۲۵

---

۱) چنانکه قبلاً دیده‌ایم بااحساس کیفیات اشیائی‌را که مرکب‌ازماده و صورت‌است ادراك می‌کنیم ، ولیکن با عقل، چنانکه مفسران یونانی بیان کرده‌اند ، صوری را که تعلق به‌مواد معینی دارد (مثل فطوست) ، یا صوری را که مفارق از مواد معینی‌است (مثل خمیدگی بطور کلی) ، ادراك می‌کنیم و بهرصورت بهتر آن‌است که بگوئیم که این هردو یک قوه‌است، منتهی این‌قوه به‌دو نحو مختلف عمل می‌کند، زیراکه در حقیقت نمی‌توانیم‌آنها را دوقوه‌ای که واقعاً بایکدیگر اختلاف و تمایز دارند بشماریم.

۲) قطعهٔ ۱۲ د.

۳) فعل‌و انفعال مستلزم این‌است‌که در بین شیء فاعل‌و شیء منفعل ازحیث جنس مشارکت باشد وازحیث نوع اختلاف. برای‌تفصیل مقال‌مراجعه شود به‌کتاب‌کون و فساد ، I ، ۷ ، ۳۲۳ب ، ۲۹.

آمیخته‌است آن‌را معقول گرداند، چنانکه درمعقولات دیگرچنین‌است[۱]. - آیا بهتر نیست[۲] که قسمی راکه سابقاً درانفعال تمیز داده وحصول آن قسم از انفعال را براثر یک عنصر مشترک دانسته‌ایم از سر گیریم، و بگوئیم که ۳۰ عقل بالقوّه، به‌نحوی، همان معقولات‌است، ولیکن بالفعل، قبل‌ازاینکه تفکر کند هیچ کدام ازآنها نیست؟ وآن را باید مانند لوحی دانست که هیچ چیز بالفعل نباشد[۳]: این حالت درست همان است که عقل را حاصل است[۴]. —

۱) اگر عقل و معقول با همدیگر وحدت داشته باشند دو فرض پیش می‌آید: یااینکه عقل، بنفسه‌و بدون احتیاج به‌سبب دیگری جز خودآن، معقول است، ومعقول نیز از نوع واحدی‌است؛ دراین‌صورت‌لازم می‌آید که همان‌طور که عقل معقول‌است معقول نیز عقل باشد، یا به‌عبارت دیگر، تمام معقولات یعنی هرآنچه به‌عقل در می‌آید،خود دارای عقل‌باشد، یعنی معقولات همگی‌بتوانند تفکر کنند. و یااینکه عقل به‌سبب یک عنصر خارجی که همواره درآن حاضر و مستقر است معقول باشد، چنانکه در مورد معقولات دیگر نیز چنین است؛ دراین‌صورت صفت خلوص و بساطت که آناکساگورس در عقل تمییز داده و در همین فقره ازمتن اشاره بآن شده‌است از میان می‌رود.

۲) جوابی است که ارسطو به مسألهٔ اول می‌دهد، و آن این بود که عقل هرگاه نامخالط و نامنفعل باشد چگونه می‌تواند خود را بیندیشد؟ قبلاً گفتیم (۱۷ ٤ب۲-۵) که انفعال بردوگونه‌است؛ و اینک گوئیم اشتراک عقل بالقوه بامتعلق آن دراین‌است که عقل قادراست که بافعلیتی که استعداد خاص خود آن حاصل می‌کند به‌صورت متعلق خود درآید؛ بدین‌ترتیب انفعال عقل استعدادی‌است که خود آن برای فعلیت یافتن دارد.

۳) بدین ترتیب لوح بالقوه همان حروف است، یا به تفسیر اسکندر نانوشتهٔ لوح بالقوه همان حروف‌است.

٤- یعنی عقل نیز بالقوه همان معقولات‌است نه بالفعل.

بعلاوه[۱] عقل خود معقول است، همان طور که معقولات چنین است[۲]. چه، در مورد واقعیّات غیر مادّی در بین اندیشنده و اندیشیده یگانگی است، زیرا که علم نظری و آنچه معلوم این علم است هردو یک چیز است (امّا این که بچه سبب همواره نمی‌اندیشیم بحثی است که [برای موقع دیگری] باقی می‌ماند)[۳]. برعکس[۴]، دراشیائی که مشتمل برمادّه است هرکدام ازمعقولات ۵

---

۱) جواب ارسطو به مسألهٔ دوم مطرح می‌شود و آن این بود که عقل چگونه می‌تواند متعلق خاص خود باشد؟ دراینجا دوحالت پیش می‌آید: یاآنچه معقول عقل است غیر مادی است، یعنی از امور بسیطهٔ اولیهٔ غیر منقسمه، یا به‌عبارت دیگر، معقول بالفعل است؛ در این صورت بین عقل و معقول اتحاد حاصل است، یعنی تفکر، اعم از اینکه انسانی یا الهی باشد (مابعدالطبیعه لاندا ۱۰۷۲ ب۲۰)، همینکه معقول را دریافت، خودرا می‌اندیشد، به‌عبارت دیگر، در همان تماسی که بامتعلق خود می‌گیرد و آن‌را می‌اندیشد، خود نیز معقول می‌شود.

۲) یعنی معقول است.

۳) اگر عقل همان معقول باشد چون عقل همیشه درنزد خود حاضراست می‌باید همیشه بالفعل در حال اندیشیدن راجع به‌معقول باشد؛ پس چرا چنین نیست؟ یعنی چرا عقل دائماً در حال اندیشیدن نیست؟

٤) حالت دوم از مسألهٔ دوم اینکه: اشیاء مادی، یعنی صوری که در مواد معین تحقق دارد، تنها بالقوه معقول است. مگر اینکه عقل آنها را به‌معقولات بالفعل تغییر دهد، یعنی‌از ماده خود تجرید نماید. ازاین رو این قبیل معقولات عقل نمی‌توانندبود زیرا که در عمل تعقل عقل فقط در موقعی بامعقول یکی‌است که این معقول بالفعل باشد. خلاصهٔ کلام در مورد اتحاد عقل و

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

فقط بالقوّه جای دارد. وازاینجا برمی‌آید که به‌این‌معقولات عقل نمی‌تواند تعلّق گیرد (زیرا که عقل قوّه‌ای برای این قبیل اشیاء جز با خروج آنها از مادّهٔ خودشان نیست)، درصورتی‌که معقولیّت به‌خود عقل [همچنان] تعلّق خواهد داشت.

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

معقول این‌است: اگر معقولات مجرد را درنظر بگیریم عقل معقول‌است‌و معقول نیز عقل‌است؛ ولیکن اگر منظور ما تعقل اشیاء مادی باشد عقل معقول‌است اما معقول عقل نیست، مگر در موقعی که عقل این‌معقولات بالقوه را که در اشیاء مادی‌است فعلیت بخشد ومعقول‌بالفعل گرداند.

۵

< عقل فعال[1] >

۱۰ امّا چون، در تمام طبیعت[2]، نخست چیزی را که مادّه‌ای برای

---

۱) ارسطو اصطلاح عقل منفعل را فقط یکبار در اوایل همین فصل (۴۳۰ـ الف ۲۴) بکار برده ولیکن در هیچ موردی عنوان عقل فعال را بمیان نیاورده است، و تمییز این دو صورت عقل از یکدیگر و تسمیهٔ یکی از آندو به عقل فعال از مفسران آثار او است.

۲) در جهان زیر ماه هرگونه تولیدی بعمل آید، اعم از تولید طبیعی یا صناعی، مادهٔ تولید و علت فاعلی آن از همدیگر متمایزاست: به همین سبب این دو عامل باید در نفس ناطقه نیز وجود داشته باشد. — عاملی که علت فاعلی است چه می‌تواند بود؟ برحسب اصل کلی که در مابعدالطبیعه کتاب تتا ۱۰۴۹ آمده‌است وجود بالقوه نمی‌تواند فعلیت یابد، مگر اینکه تحت تأثیر وجود دیگری که خود بالفعل است قرارگیرد. عقل منفعل چون قوهٔ محض است بنفسه نمی‌تواند چیزی را بیندیشد بلکه باید تحت تأثیر معقولات فعلیت یابد. اما معقولات خود نیز وجود بالفعل ندارد بلکه در ضمن آنچه متعلق احساس و تخیل است واقع است. ازاین رو عقلی را باید قبول داشت که معقولات را از اشیاء حسی و تصاویر خیالی بیرون آورد و فعلیت آنها را تحقق بخشد، و این همان عقل فعال است که نسبت آن به معقولات مانند نسبت نور به مبصرات است یعنی معقول را قابل ادراك شدن می‌سازد.

هر مقوله است[۱] (و همان است که بالقوّه تمام اشیاء این مقوله است)[۲] تمیز می‌دهیم، سپس چیز دیگری را [می‌شناسیم] که چون مولّد همهٔ آنهاست علّت و فاعل است، و این همان وضعی است که صنعت نسبت به مادهٔ خود مثالی برای آن است[۳]، واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصول مميّزی باشیم. و، در واقع، از یک طرف، در آن عقلی را تمیز می‌دهیم که چون [خود] تمام معقولات می‌گردد مشابه مادّه است، و از طرف دیگر، عقلی را <که مشابه علّت فاعلی است> زیرا که همهٔ آنها را احداث می‌کند، به اعتبار اینکه ملکه[۴] ایست که مشابهت به نور دارد[۵]: زیرا که به یک معنی نور نیز رنگهای بالقوّه را به رنگهای بالفعل تغییر می‌دهد. و همین عقل است که ۱۵

---

۱) Genre که معنی دقیق آن جنس است، ولی در اینجا منظور ارسطو از جنس اجناس عالیه یعنی مقولات می‌باشد.

۲) ماده بالقوه تمام اشیائیست که واقع در تحت یک مقوله است، ولیکن بالفعل هیچیک از آنها نیست.

۳) این رای از آراء اصلی ارسطو است که در طبیعت مانند صنعت عمل می‌شود، یعنی غایتی هست و صورتی بر ماده حمل می‌شود.

۴) ملکه Habitus بدین معنی که در مقابل عدم Privation واقع است نه بدان معنی که مرحلهٔ اول از فعلیت است.

۵) رجوع شود به همین کتاب ۴۱۸ ب ۱۲ — منظور این است که رنگها در تاریکی فقط وجود بالقوه دارد، و برعهدهٔ نور است که وجود بالقوهٔ آنها را فعلیت بخشد. به همین ترتیب معقولات نیز فقط دارای وجود بالقوه است، و برای فعلیت دادن به معقولات بالقوه عقلی ضرورت دارد که اصطلاحاً آنرا عقل فعال نامیده‌اند.

چون بالذّات فعل‌است[۱]، مفارق[۲] و غیر منفعل و عاری از اختلاط است؛ زیراکه هموازه فاعل اشرف ازمنفعل، ومبدأ اشرف ازمادّه‌است[۳]. علم بالفعل با متعلّق خود یکی‌است[۴]؛ برعکس، علم بالقوّه درفرد برحسب زمان مقدّم است[۵]، ولیکن مطلقاً حتّی برحسب زمان هم مقدم نیست، و نمی‌توان گفت که این عقل گاهی می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد[۶]. و فقط وقتی که ۲۰

۱) یعنی از هرگونه انفعال و ماده‌ای عاری است، درصورتی که عقل منفعل، که در عمل تعقل به‌صورت معقولات در می‌آید، بالقوه تمام معقولات است، واز همین رو فعل محض نمی‌تواند بود.

۲) عقل فعال بالفعل مفارق از بدن‌است. صفت مفارقت (این کلمه را مفارقت پذیری هم می‌توان ترجمه کرد) و عدم انفعال و عدم مخالطت را، که در فصل پیش ارسطو مطلق به‌عقل نسبت داده بود، اینک مختص و محدود به‌عقل فعال می گرداند.

۳) عقل منفعل، که بالقوه تمام معقولات‌است، تابع عمل عقل فعال‌است وعقل فعال ازآن حیث که فعال‌است اشرف از عقل منفعل‌است، زیرا که عقل منفعل تحت تأثیر وفعالیت عقل‌فعال فعلیت می‌یابد. مبدأ (Principe ارخیه) اعم از علت فاعلی یا غائی‌است، و مبدأ حرکت بدین‌معنی برتر از ماده‌ایست که متحرك بدین مبدأ است.

٤) مابعدالطبیعه فصل نهم از کتاب لاندا. عقل فعال فعلیت است؛ اما نباید تصور کرد که این فعلیت درمعقول به‌حال بالقوه‌است، زیرا که درعقل فعال بین عقل‌و معقول اتحاد وجود دارد.

٥) یعنی مقدم برعلم بالفعل‌است، و بنابراین علم بالقوه ازعلم بالفعل متمایز است؛ وچون علم بالفعل با متعلق خود یکی‌است، علم بالقوه از متعلق علم نیز متمایزاست.

٦) مابعدالطبیعه ۱۰۴۹ ب۱۷ از کتاب تتا. — از لحاظ واقعیت فعل

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

مفارق[۱] شود چیزی جز آنچه بالذّات همان است نیست[۲]، و تنها اواست[۳] که

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

همیشه مقدم برقوه است ، و علم بالفعل مقدم بر علم بالقوه و عقل فعال مقدم برعقل منفعل است؛ یعنی عقل بالفعل مسبوق به هیچ گونه قوه‌ای نیست. واینکه دربارهٔ عقل منفعل گفتیم (۴۳۰ الف ۵) که عقل همواره نمی‌اندیشد دربارهٔ عقل فعال نمی‌توانیم گفت.

۱) منظور مصنف را، بنابه‌تفسیر زابارلا وهیکس، می‌توان چنین دریافت که عقل‌فعال به‌طور انتزاعی ازعقل منفعل مفارق می‌شود، وتنها دراین‌صورت است که اوهمان ذات خویش‌است، وبین خود او و ماهیت او هیچ گونه تمایز نیست. اما این فرض را نیز می‌توان کرد که ارسطو مفارقت واقعی‌را برای عقل فعال منظور داشته‌است تابتواند آن‌رامتعالی Transcendant وفناناپذیر بداند.

۲) می‌توان بدین‌ترتیب نیز ترجمه کرد که: « این عقل فقط وقتی که مفارق باشد همان‌است که بالذات چنانست ».

۳) مرجع ضمیر «او» همان «طبیعت‌ذاتی» است. ماهیت عقل فعال‌تنها چیزی‌است که در وجود ماجنبهٔ ازلی‌دارد. — راجع به‌عقل‌فعال غوغای زیادی برخاسته که تاکنون فرونشسته‌است. برطبق‌نظر اسکندرکه زابارلا Zabarella نیز از او تبعیت کرده عقل فعال خداست ، که ازآن حیث که معقول اول است (مابعدالطبیعه لاندا ۱۰۷۲ الف ۲۶—۳۲) منشأی برای هرگونه معقولیت در تمام معقولات دیگراست ؛ ودر همان حال که عقل منفعل را فعلیت می‌بخشد معقول بالقوه را نیز معقول بالفعل می‌کند. اما این تفسیر را، چنانکه از قدما طوماس قدیس و از متأخرین راس پی برده‌اند، نمی‌توان قبول داشت. زیراکه بانتایجی که از کتاب لاندا برمی‌آید، و درآن ارسطو خدارا وجودی می‌داند که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

فناناپذیر و ازلی است[1]. (مع‌ذلک چون این عقل نامنفعل است، یادآوری برای ما حاصل نیست، درصورتی‌که عقل منفعل فسادپذیر است)[2]؛ وبدون

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

فقط دربارهٔ خود می‌اندیشد، منافی است. از طرف دیگر، چنانکه پیداست، عقل فعال درنفس انسان که از وحدت برخورداراست جای دارد، و مفارقت آن از نفس نیز وحدت نفس رازیان نمی‌رساند (رجوع شود به‌سطر ۱۳ و حاشیهٔ مربوطه) وهمین کلمه‌ای را که دال برمفارقت‌است می‌توان هم مفارق وهم مفارقت‌پذیر معنی کرد، و اگر آن را مفارقت‌پذیر بگوئیم ضمناً قائل شده‌ایم که‌او درنفس‌است، منتهی می‌تواند، خواه از راه انتزاع، خواه به‌طور واقعی، ازان مفارقت جوید. در واقع عقل فعال را می‌توان مرتبه‌ای از سلسلهٔ موجودات که از موجودات سفلی تاافلاک و بالاخره تاخدا امتداد دارد دانست. — اما تفسیری که‌ابن رشد ازان کرده‌است و عقل فعال‌را همان عقل الهی که در نفس انسان حاضر است دانسته بدین سبب مردوداست که ارسطو درکتاب لاندا تعالی خدارا به‌تأکید تمام بیان کرده، ودر جای دیگر (کون و فساد ۷۳۶ب۲۷) نیز گفته‌است که عقل بالفعل از خارج به‌بدن‌جنین می‌آید، یا به‌عبارت دیگر، از در وارد می‌شود. وچون‌رأی ارسطو در الهیات بارأیی که مشابه بااعتقاد به‌حلول خدا در انسان باشد منافات بسیار دارد نمی‌توان‌عقل‌فعال‌رادرمذهب ارسطو بمعنی‌خداد انست.

---

۱) درمورد فناناپذیری عقل‌فعال می‌توان به کتاب لاندا ازمابعدالطبیعه ۱۰۷۰ الف ۲٤، و یادداشت مفیدی از رودیه Rodier در اخلاق نیقوماخس (X ۱۱۷—۱۱۸) مراجعه کرد.

۲) تفسیر قطعه‌ای که در بین هلالین واقع است بسیار دشوار است. اینک تفاسیر مشهوری که از آن به‌عمل‌آورده‌اند: الف — نظر پلوتارخس‌آتنی

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

۲٥ عقل هیچ چیز نمی‌اندیشد[1].

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

مبنی براینکه منظور از این قطعه خطاها و قصورهای حافظه است که دراوان پیری به فزونی می‌رود. ب — نظر تامسطیوس و سیمپلیکیوس وروده، مبنی براینکه ارسطو می‌گوید که مابعدازمرگ خاطره‌ای ازحیات گذشتهٔ خود محفوظ نمی‌داریم. ج— نظر ترندلنبورگ Trendelenburg و بیهل Biehl وسوسمیهل Susemihl ، مبنی براینکه ما در حیات کنونی خاطره‌ای از وجود قبلی خویش نداریم. د — نظر هیکس مبنی‌براینکه هیچ گونه خاطره‌ای برای تفکر ازلی که متعلق عقل‌فعال‌است مفهوم ندارد،و بااین‌تعبیر این‌جمله‌را می‌توان به‌سطر ۲٦ ارتباط داد که درآن گفته بود که عقل‌فعال همواره می‌اندیشد؛ یعنی‌چون عقل فعال جاودانه در حال تفکر بالفعل است قوه حافظه که منظور ازآن یادآوری افکاری‌است که بالفعل‌در نزد ماحاضرنیست برای‌او مفهومی‌ندارد. از این‌اقوال می‌توان قول دوم را ترجیح داد، وچنانکه راس در مقدمهٔ خود برمابعد الطبیعه (ص CXLVII) گفته و قول ارسطو در کتاب نفس (۴۰۸ب۲۴—۳۰) مؤید آن‌است حافظه بعدازمرگ بجا نمی‌ماند؛ زیرا که عقل بالفعل غیرمنفعل است و هیچ گونه اثری از گذشت زمان یا از احوال زندگی حاصل نمی‌کند، درصورتی که عقل منفعل که می‌تواند به‌صورت معقولات درآید تأثیر اوضاع و احوال را می‌پذیرد، و به همین سبب با مرگ فرد زوال می‌یابد.

۱) این جملهٔ اخیر: «بدون عقل هیچ چیز نمی‌اندیشد» به‌طرق مختلف قابل تأویل‌است: الف ـ بدون عقل منفعل عقل فعال هیچ چیز را نمی‌اندیشد.

ب — بدون عقل فعال عقل منفعل هیچ چیز را نمی‌اندیشد.

ج — بدون عقل‌منفعل هیچ چیز نمی‌اندیشد.

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

د ــ بدون عقل فعال هیچ چیز نمی‌اندیشد. این معنی اخیر را که مطابق با تفسیر راس است تریکوقبول کرده‌وبه همین‌سبب ترجمهٔ خودرا نیز به همان‌طریق آورده و گفته است که این جمله را می‌توان خلاصه‌ای از تمام فصل دانست، واز همین رو جمله‌ای را که قبل ازآن است باید به‌عنوان جملهٔ معترضه دربین هلالین جای داد.

٦

<اعمال عقل : تعقل مرکبات و تعقل بسائط.>

تعقّل بسائط نسبت به اموری حاصل می‌شود که وقوع خطارا درآنها موردی نیست[۱]. امّا اموری که قابل خطا و صواب است مرکّب از مفاهیمی است که گوئی با هم مفهوم واحدی را صورت پذیر می‌سازد[۲]؛

---

۱) نظر ارسطو راجع به حقیقت و خطا درکتاب عبارت، ۱۶ الف، ۸، وکتاب مابعدالطبیعه، گاما، ۷، وابسیلون، ٤، بیان شده‌است. دراین سه‌مورد ارسطو اکتفا بدین می‌کند که حقیقت را فقط از احوال فکر بداند (ابسیلون ۱۰۲۷ب۲۵)،وخطارا حاصل از ارتباطی ناقص و مغلوط، دربین عناصر بسیطی که طبایع مرکب را صورت‌پذیر می‌سازد، بشمارد؛ برحسب این رأی حقیقت فقط مفهوم منطقی پیدا می‌کند وبحث راجع بدان از حدود مابعدالطبیعه خارج می‌شود و اطلاق آن بر اشیاء نامنقسم ممکن نمی‌آید. اما در کتاب تتا، که مسألهٔ خطا را از سر می‌گیرد، تعمق بیشتری نشان می‌دهد، و می گوید که اگرچه حقیقت، همواره در رابطه‌ایست که در فکر ما برقرار می‌شود، رابطهٔ فکری باید بارابطهٔ وجودی مطابقت داشته باشد. اما ذوات بسیط نامنقسم که با شهود ادراك می‌شود فقط می‌تواند متعلق جهل باشد نه متعلق خطا. — مدرسیون قرون وسطی نیز همین نظریهٔ ارسطو را قبول داشته‌اند.

۲) نه‌اینکه فقط به‌همدیگر انضمام یافته و هرکدام ازآنها امتیازخاص خود را نیز محفوظ داشته باشد.

همان‌طور که، به‌قول آمپدکلس[1]، «آنجا که بسیاری ازسرهای بی گردن برآمده بود» سپس براثردوستی بهم پیوست،این‌مفاهیم‌نیز که نخست جدا ازیکدیگر ۲۰
بود[2] بهم‌آمیخته می‌شود: مثلاً دو مفهوم اندازه ناپذیر و قطر [مربّع] چنین است[3]. درمورد امور گذشته و آینده، زمان مانند عنصری علاوه [برخود آن امور] درترکیب آنها دخیل می‌شود. در واقع[4]، خطا همیشه درترکیب قرار دارد: زیرا که حتّی اگرتصدیق کنیم که سفید ناسفیداست، ناسفید را درترکیب وارد ساخته‌ایم[5]. تمام این ترکیبات را تقسیم نیز توان نامید[6]. امّا

۱) قطعهٔ ۵۷ د.

۲) یعنی مفاهیم نامنقسم.

۳) دو مفهوم «اندازهٔ ناپذیر» و «قطر مربع» که از هم جدا بوده و هرکدام معنی دیگری داشته‌است، بهم پیوسته‌ومفهوم واحدی را پدید آورده است که اندازه ناپذیری قطر باشد. و این‌معنی واحد، یعنی اینکه می گوئیم که قطر مربع اندازه ناپذیراست، بالفعل واحدی از تعقل قابل ادراك است. منظور از اندازه ناپذیری قطر که مثال شایعی در اقوال ارسطوست این است که قطر مربع را با ضلع آن نمی‌توان پیمود، زیرا که ضلع مربع باید به‌ضریب اصم برسد تا قطر آن بدست‌آید ($d=a\sqrt{۲}$) و چنین چیزی موهوم‌است.

٤) این جمله مستقیماً به‌سطر ۲۱ مربوط می‌شود و عبارت وارده در بین آن دو را می‌توان معترضه دانست ودر بین هلالین قرار داد.

٥) یعنی شیئی را که سفید است به خطا ناسفید گفته‌ایم، و همینکه ناسفید به‌آن شیء تعلق ندارد دلیل برآن است که ترکیب ناسفید با آن شیء خطابوده‌است، و خطا تنها درترکیب مکان دارد؛ زیرا که سفیدو ناسفیداشیاء

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

۵ به‌هرترتیب ، خطا یا صواب تنها دراینکه کلئون سفیداست نیست ، بلکه دراین نیز که سفید بود یاسفید خواهد بود وارداست[1]. ومبدأی که وحدت‌بخش همهٔ این ترکیبات‌است[2] عقل‌است.

اینک گوئیم که چون شیء نامنقسم به‌دو معنی می‌آید که یکی ازان‌دو نامنقسم بالقوّه و دیگری نامنقسم بالفعل است ، هیچ مانعی نیست که آنگاه که راجع به طول فکر می‌کنیم ، فکر ما راجع به شیء نامنقسم (چه طول بالفعل نامنقسم است) در زمان نامنقسم باشد : و در واقع ،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

بسیطی‌است که خود نه‌خطا می‌تواند بود و نه‌صواب. مراجعه به‌مابعد الطبیعه کتاب گاما ۱۰۱۱ ب ۲٦ نمائید که ارسطو در آن می‌گوید : اگر بگوئیم وجود موجود نیست ، یا لاوجود موجوداست، خطااست،واگر بگوئیم که‌وجود موجوداست ، یا لاوجود موجود نیست ، درست‌است. ولیکن دربارهٔ خود وجود یا لاوجود خطا و صواب بی‌معنی است. در تأیید کلام او می‌توان از رسائل سوفسطائی (۲٦۳ ب و ۲٤۰د — ۲٤۱ الف) و کراتولوس (۳۸۵ ب) نیز استشهاد کرد .

٦) عمل ذهنی که بوسیلهٔ آن اشیاء بسیط را دریک شیء مرکب بهم می‌پیوندیم همان عملی‌است که بوسیلهٔ آن‌اشیاء مرکب را به‌عناصر بسیط خود تقسیم می‌کنیم، یعنی‌درهردو مورد حکمی‌اعم از ایجابی یاسلبی‌صادر می‌کنیم ودر نتیجه پای حقیقت یا خطائی را به‌میان می‌آوریم.

۱) یعنی، خواه در مرکبات ، خواه در بسائط، حکم درست یانادرست تنها دراین نیست که محمولی را به‌موضوعی اسناد کنیم ، بلکه باید مفهوم زمان را نیز درآن وارد سازیم.

۲) اعم ازاینکه خطا یا صواب باشد.

۱۰ به‌همین نحواست که طول و زمان منقسم یا نامنقسم‌است[1].— بنابراین نمی‌توان گفت که ذهن، درهرنیمه از زمان، دربارهٔ کدام جزءِ ازطول فکرمی‌کند. چه،تاتقسیم بعمل نیامده‌است، هرجزئی تنها وجود بالقوّه دارد.ولیکن ذهن چون دربارهٔ هرکدام‌ازدونیمه جداگانه فکرکند،باهمین‌عمل‌زمان‌رانیزتقسیم می‌نماید،ودراین‌موقع‌چنان‌است‌که‌گوئی‌دربارهٔ چندین‌طول‌فکرمی‌کند. برعکس اگر ذهن دربارهٔ طول،ازان لحاظ که مرکّب از دو نیمهٔ طول‌است، فکر کند، این فکر را در زمانی می‌کند که‌آن نیز مرکّب ازدونیمهٔ زمان‌است[2].

---

۱) ارسطو بعد از اینکه راجع به‌وحدت بخشی عقل بحث کرده و وقوع حقیقت و خطارا در ترکیب بسائط وتشکیل اشیاء مرکبه ازآنها ممکن‌دانسته است،اینک راجع به‌تعقل خود اشیاء بسیط بحث می‌نماید. اشیاء تقسیم‌ناپذیر یا بسیط بردو قسم‌است: ۱- آنهاکه بالقوه تقسیم‌ناپذیراست ۲- آنهاکه‌بالفعل قابل تقسیم نیست. قسم اول، یعنی تقسیم‌ناپذیر مطلق، فقط صور نوعیه‌است که اصلاً استعداد انقسام ولو بالقوه درآنها وجود ندارد، و ارسطو بعداً ازآن سخن خواهدگفت. قسم‌دوم خود بردو قسم‌است: ۱- آنهاکه غیرمنقسم‌بالذات است، ۲- آنهاکه غیرمنقسم بالعرض‌است. قسم‌اول مقادیر متصل‌است، مثل خط، که اگرچه بالفعل قابل‌تقسیم نیستند، بالقوه آنهارا می‌توان تا بی‌نهایت تقسیم کرد. قسم دوم اموری‌است که تقسیم‌ناپذیری آنها ازاین‌جاست که در یک زمان و بایک عمل روحی، که آن نیز تقسیم‌ناپذیراست، ادراک می‌شود ازجملهٔ آنهاست زمان که مثل هرمقدار متصلی بالفعل تقسیم‌ناپذیر و بالقوه تقسیم‌پذیر است (مابعدالطبیعه دلتا ۶ و یوتا۱).

۲) ارسطو دراینجا به‌ایرادی پاسخ می‌دهد که گویا ازمگاریان باشد،

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

امّا دربارهٔ شیئی که تقسیم ناپذیری آن از لحاظ کمّیّت نیست، بلکه از لحاظ صورت است، در زمانی نامنقسم، و با فعلی نامنقسم از نفس، فکر می کنیم؛ ۱۵

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

واستدلال مشهور زنون را بیاد می‌آورد: چگونه می‌توان یک مقدار تقسیم‌ناپذیر را در یک زمان تقسیم‌پذیر مورد تفکر قرار داد؟ زیرا که می‌باید دربارهٔ نیمهٔ طول در نیمهٔ زمان، ودر بارهٔ نیمهٔ نیمهٔ طول در نیمهٔ نیمهٔ زمان، تفکر کرد و همچنین تا بی‌نهایت. جواب ارسطو مبنی برموازاتی (Parallelisme) است که در میان مقدار متصل و زمان از لحاظ قوه قائل است. عدم انقسام زمان مانند عدم انقسام‌طول‌است: مقدار متصلی مانند خط که بالفعل تقسیم‌ناپذیر و بالقوه تقسیم‌پذیراست، در زمانی و باتعقلی اندیشیده خواهدشد که آن‌دو نیز بالفعل تقسیم‌ناپذیر و بالقوه تقسیم‌پذیر است. اگر به‌هر کدام از دو نیمهٔ خط فعلیت بخشیم، یعنی درآن خط قائل به‌تقسیم بالفعل شویم، با همان عمل زمان را نیز تقسیم کرده و به‌دو نیمهٔ آن فعلیت داده‌ایم، و بدین ترتیب دو خط بدست آورده‌ایم که هر کدام در یک‌زمان و بایک تعقل ادراک خواهد شد، واین هردو یعنی زمان و تعقل، نیز بالفعل نامنقسم و بالقوه منقسم خواهد بود. اما اگر برعکس عمل کنیم، یعنی دو طول را باهم ترکیب کرده به‌صورت طول واحد درآوریم، هریک ازاین دو طول، که نخست بالفعل‌بود، بعداز ترکیب فقط بالقوه وجود دارد، و زمانی که درطی آن راجع به‌این‌دوطول فکر می‌کنیم نیز همان‌حال را دارد، یعنی دو زمان تنها بالقوه وجودشان جدا از یکدیگر می‌ماند پس‌اگر کسی بپرسد که آیا طی مسافت یا زمان لایتناهی ممکن‌است یا نه، در جواب او باید گفت که به‌یک اعتبار، یعنی درمورد مقداری که بالقوه‌لایتناهی است، امکان دارد، ولیکن به‌اعتبار دیگر، یعنی در مورد مقداری که بالفعل لایتناهی فرض‌شود، ممکن‌نیست(مراجعه شود به کتاب طبیعت‌فصل هشتم ۲۶۳ الف ۸).

ولیکن عمل تفکّر دربارهٔ <امور تقسیم ناپذیر صوری>، و زمانی که این تفکّر دران بعمل می‌آید، تنها بالعرض غیرمنقسم است، و تقسیم‌ناپذیری آنها مانند اموری کـه بالفعل غیرمنقسم باشد نیست. در واقع تفکّر ما راجع به آنها به‌طریقی‌است که امور غیرمنقسم بالفعل به‌همان‌طریق غیر منقسم است[1]. وحتّی دراین امور که تنها بالفعل نامنقسم است، چیزی وجود دارد که [مطلقاً] نامنقسم است (ولیکن البتّه مفارق نیست)، وهمان‌است‌که موجب وحدت زمان و طول می‌گردد، واین عنصر نامنقسم باهر شیء متّصلی، اعمّ از زمان یا طول، همراه است[2].

---

۱) ارسطو دراینجا (ازسطر ۱٤ تا سطر ۲۰) اموری را که حتی بالقوه نیز تقسیم‌ناپذیر است، یعنی نامنقسم مطلق می‌باشد، مطالعه می‌کند، و آنها صور نوعیه‌است، مثل انسان. در این مورد نیز، بسبب همان موازاتی که قبلاً ذکر شد، تعقل آنها در یک‌زمان و بایک عمل، که این هردو نیز حتی بالقوه تقسیم‌ناپذیراست، ادراك می‌کند. زمانی که درطی‌آن دربارهٔ آنها تفکر می‌کنیم و فعلی‌که بوسیلهٔ آن این تفکر را بعمل می‌آوریم، مانند مقادیر متصل، که بالفعل تقسیم‌ناپذیر بود، ولیکن بالقوه قبول تقسیم می‌کرد، نیست، بلکه بالقوه نیز قبول تقسیم نمی‌کند. تقسیم‌پذیری آنها فقط بالعرض است (زیرا که یک صورت‌را می‌توان در طی زمان کم‌تر یابیشتری مورد تفکرقرار داد)، همان‌طور که دسته‌ای از اشیاء نامنقسم به‌همین‌طریق نامنقسم بود، یعنی تقسیم‌ناپذیری بالفعل‌را بالعرض بدانها نسبت می‌دادیم.

۲) دراین‌عبارت، چنانکه رودیه گفته‌است، باید جمله‌ای‌را بدین‌صورت مقدر دانست: <اما به‌یک معنی تمام امور نامنقسم‌را می‌توان چنین دانست>

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

نقطه بنظر ما مثل عدم می‌آید، و به‌همین ترتیب‌است هرگونه‌انقسامی ۲۰
یا هرشیء نامنقسمی که مانند نقطه باشد. همین سخن را درموارد دیگر نیز
می‌توان گفت: مثلاً درمورد طرزشناسائی که‌نسبت‌به‌سفیدی یاسیاهی‌حاصل
می‌کنیم؛ زیرا که آنها را به‌یک معنی بوسیلهٔ اضداد خود می‌شناسیم. ولیکن
لازم است که ذهن شناسنده بالقوه همان ضدّ باشد، و باآن شیء واحدی‌را
پدید آورد. برعکس، اگر بعضی از علل دارای ضدّی نباشد، چنین‌علّتی ۲۵
[فقط] خویشتن را می‌شناسد و بالفعل، ودرحالت مفارقت، وجود دارد[1].

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

یعنی تقسیم‌ناپذیری مطلق که متعلق به‌صور نوعیه‌است، در اشیائی مانند زمان
یا طول نیز که فقط بالفعل تقسیم‌ناپذیراست، از یک جهت صادق‌است: زیرا که
صورت خود زمان یاصورت خود خط موجب وحدت زمان یاوحدت خط می‌شود
مشروط براینکه این صور را مانند افلاطونیان دارای واقعیت مفارق نپنداریم.

---

۱) قسم دیگر از امور تقسیم‌ناپذیر امور عدمی‌است، مانند نقطه واشباه
آن. این امور را جز به‌عنوان عدم اموری که با آنها متضایف است نمی‌توان
شناخت، یعنی هرمعنی عدمی یا هرمعنی سلبی بوسیلهٔ مفهوم ایجابی که با آن
مرتبط است قابل ادراک است، مثلاً، سکون را بعنوان نفی حرکت، و شر را
به‌عنوان نفی‌خیر، وسیاهی‌را بعنوان نفی سفیدی، ادراک می‌کنیم (مابعدالطبیعه
دلتا ۱۰۱۹ ب ۱۲ و گاما ۱۰۰۵ الف ۲۸)، پس نقطه را ذهن به‌عنوان نفی
مقدار متصل می‌شناسد. اما باید دانست که ذهن برای شناختن عدم یکی از
ضدین باید دارای آن هردو ضد باشد، و باضدی که جنبهٔ سلبی دارد، ودراینجا
متعلق شناسائی واقع می‌شود، یعنی در ذهن ما فعلیت می‌یابد، اتحاد حاصل

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

<خلاصه> تصدیق عبارت از إسناد محمولی به‌موضوعی است، وبالتّبع، مثل خود إسناد، همیشه می‌تواند صواب یاخطا باشد. ولیکن در کار عقل همیشه چنین نیست: آنگاه که متعلّق عقل ذات، ازآن لحاظ که ماهیّت است[1]، باشد، همیشه برحق است، ولیکن اگر محمولی را به‌موضوعی اسناد کند چنین نیست. امّا همان طور که ادراك بصری نسبت به محسوسات مختصّ به‌خود همیشه درست است (ولیکن اگر منظور این باشد که بدانیم که
۳۰ آیا این شیء سفید انسان است یا نه، ادراك همیشه درست نیست) در مورد امورعاری از مادّه نیز امر به‌همین وجه‌است[2].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

کند. پس ازاینجا این نتیجه برمی‌آید که محرك اول که خود نامتحرك است (خدا)، چون‌ضدی ندارد (مابعدالطبیعه‌لاندا ۱۰۷۵ ب ۱۰)، باید فقط معلوم خاص خود باشد؛ و چون هرگونه تغیری از ضدی به‌ضد دیگر حاصل می‌شود، لازم‌است که فعل محض، یعنی عاری ازهرگونه حرکت‌وتغیری، باشد؛ و چون مقارنهٔ او با ماده موجب می‌شود که قوه‌ای برای حرکت و تغیر در میان اضداد وی‌را حاصل آید باید دارای وجود مفارق باشد.

---

۱) فرق ذات و ماهیت این‌است که ذات تمام خصوصیات یک موضوع حتی اوصاف عرضی‌آن را شامل می‌شود، درصورتی که ماهیت جز صفات ذاتی را که در تعریف شیء وارد می‌شود نمی‌رساند.

۲) ماهیت عاری از ماده متعلق خاص شناسائی‌عقلی‌است همان‌طور که محسوسات معلوم مختص حواس مختلفه‌است و هیچ‌حسی درعلم به محسوس مختص به‌خود خطا نمی‌کند.— پایان فصل ازسطر ۲۶ به‌بعد خلاصه‌ایست از تمام آنچه گذشت، و به‌همین سبب مترجم فرانسوی روا دیده‌است که لفظ خلاصه را در ابتدای این فقره بیفزاید.

۷

< عقل عملی >

۴۳۱ الف

علم بالفعل بامتعلّق خود یکیست. ولیکن علم بالقوّه، ازلحاظ زمان، درفرد، مقدّم است، اگرچه مطلقاً حتّی از لحاظ زمان هم مقدّم نیست[1]. زیرا که چیزی که صیرورت می‌پذیرد از وجود بالفعل ناشی می‌شود[2]. ودر واقع، چنان می‌نماید که محسوس [تنها کاری که می‌کند این است که] قوّهٔ حسّیّه را که وجود بالقوّه داشت به‌فعلیّت مرور می‌دهد، زیرا که حسّ نه‌انفعال می‌یابد ونه‌استحاله[3]. پس دراینجا نوع دیگری ازحرکت درمیان ۵

---

۱) رجوع شود به‌کتاب سوم فصل پنجم ۴۳۰ الف ۱۹—۲۰.— علم بالقوه درفرد مقدم برعلم بالفعل است، بااینکه اگر به‌طور مطلق آن را بنظر بیاوریم، برطبق این اصل که وجود بالفعل مبدأ هرگونه صیرورتی‌است، علم بالفعل مقدم برآن خواهد بود.

۲) مابعدالطبیعه زتا ۷—۹.

۳) مراجعه شود به۴۱۷ ب۳—: و ۴۲۵ ب۲۶ و مابعدالطبیعه گاما ۱۰۱۰ ب۳۵—۱۰۱۱ الف۲.— وجود بالفعل‌قوه‌را به‌دو نحو فعلیت می‌بخشد یکی اینکه بوسیلهٔ حرکت قوهٔ محض‌را به‌ملکه مرور دهد، دیگر اینکه بوسیلهٔ حرکتی، متفاوت باحرکت نخستین، قابلیت‌هائی را که در صاحب آن ملکه وجود دارد به‌ظهور رساند. عمل احساس از نوع اخیر است.

است[۱]. درواقع، حرکت، چنانکه گفته‌ایم، فعلیّتِ چیزی است که ناتمام است درصورتی که فعل به‌معنی مطلق، یعنی فعلیّتِ چیزی که کمال خود را بتمامی بدست آورده باشد، کاملاً با آن متفاوت است. بنابراین احساس به‌قول[۲] بسیط و به‌تصوّر[۳] بسیط مشابهت دارد؛ ولیکن اگر شیء محسوس مایهٔ لذّت یا الم باشد ذهن با صدور نوعی از حکم ایجابی یا سلبی در پی آن می‌رود، یا از آن می‌پرهیزد[۴]؛ ۱۰

---

۱) حرکت را معمولاً چنین تعریف می‌کنند: کمال شیء بالقوه از آن حیث که بالقوه است؛ چنین کمالی را که برای شیء بالقوه حاصل می‌شود چون ناقص و ناتمام است کمال اول می‌نامیم، بدین معنی که شیء بالقوه در طی حرکت در حال مرور بسوی فعلیت است بی‌آنکه فعلیت خود را بتمامی حاصل کرده باشد، و چنین سیری در زمان حاصل می‌شود. اما کون عبارت از این است که فعلیت تامه بطور دفعی، یعنی در جزء تقسیم‌ناپذیر زمان که معمولاً به‌آن تعبیر می‌شود، حاصل گردد. لفظ تغیر اعم از حرکت و کون یعنی شامل این هردو نوع است، ولیکن گاهی بجای تغیر نیز حرکت می‌گویند، مشروط بر اینکه آن را به‌معنی اعم بگیریم، و با حرکت به‌معنی اخص که تعریف آن گذشت اشتباه نکنیم. عمل احساس که قابلیتی را درموجودی که صاحب احساس است دفعةً و بطور کامل فعلیت می‌بخشد با حرکت بمعنی اخص که در شیء ناتمام و ناقص وجود دارد متفاوت است، و اگر آن‌را نیز حرکت بنامیم باید به‌معنی اعم آن، یعنی مترادف با تغیر، باشد که هم شامل حرکت و هم شامل کون است.

۲) Enonciation

۳) Conception

٤) احساس محض و بسیط به‌تصور بسیط تشبیه شده‌است که با هیچ گونه

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

ودریافت لذّت یا الم همان عمل کردن است به‌وسیلهٔ قوّهٔ حسّاسه بعنوان واسطه،واینکه‌آن مرتبط باخوب‌وبداست‌ازآن‌حیث‌که‌چنانند[1]. پس‌نفرت و شوق از افعال قوّهٔ واحدیست، یابعبارت دیگر، قوّهٔ میل و قوّهٔ نفرت نه‌ازیکدیگر متمایزاست نه ازقوّهٔ حاسّه، هرچندکه ذات آنها باهم مختلف باشد[2]. ــ امّا در نفس ناطقه صورخیالی[3] جای احساسات را می‌گیرد، و موقعی که این نفس خوب یا بد را اثبات یا نفی می‌کند، در پی آن می‌رود ۱۵

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

حکمی اعم ازایجابی یا سلبی همراه نیست. اما اگر این ادراك بالذت یا الم همراه شود ، و نفس در جستجوی آن شیء محسوس لذت‌بخش برخیزد ، یا ازآن شیء محسوس الم‌آور بگریزد، همین جستجو یاگریز بمنزلهٔ حکم‌ایجابی یا سلبی‌است که ازنفس صادر می‌شود وآن حکم را بااحساس مقرون می‌سازد. پس عقل نظری و عقل عملی هردو بااعمال نطقی نمایان می‌شود.

---

۱) یعنی ازآن‌جهت که مطبوع یارنج‌آورند؛زیرا که حساسیت‌نمی‌تواند درنفس مفاهیم خیروشر تأثیر داشته باشد.

۲) قوهٔ حاسه وقتی که جنبهٔ انفعالی پیدا می‌کند، یعنی مقرون به‌لذت و الم می‌شود، باقوهٔ حاسه به‌معنی کلی آن، یکی است؛ یعنی قوه‌ای مخصوص که فقط احساس کند، و قوه‌ای دیگر که فقط شوق بورزد ، و قوه‌ای جداگانه که نفرت یابد ، وجود ندارد، بلکه قوهٔ واحدی‌است که هم منشأ شوق و هم منشأ نفرت‌است ، و این همان قوهٔ حاسه‌است. و اختلاف آنها تنهادر ذوات‌آنها یعنی درمفاهیم آنهااست.

۳) Les images.

یااز آن می گریزد. ازهمین‌روست که نفس هرگز بدون صورت خیالی فکر نمی کند[1]. به‌همین ترتیب‌است که مثلاً هوا مردمک چشم‌را دارای کیفیتی می‌سازد که مردمک‌نیزهمین اثررا برشیء دیگری‌می‌بخشد(وشنوائی هم‌چنین می‌کند)،درصورتی‌که‌شیء اخیرواحداست وواسطهٔ واحدی را صورت‌پذیر
۲۰ می‌سازدهرچند که‌ازلحاظ مفهوم کثرت‌دارد[2].امّااصلی‌را که[3]نفس‌به‌وساطت

۱) متعلق نفس ناطقه (یاستفکره) L'âme dianoétique, discursive احساسات لذت‌بخش یا الم‌آور نیست ، بلکه همان مفاهیم کلی Concepts است ، و چون نفس ناطقه را از لحاظ عمل در نظر بگیریم ، یعنی عقل عملی‌را ملحوظ داریم ، این مفاهیم عبارت از دو مفهوم خیر و شر خواهد بود . حکم این قوهٔ نفس به‌یاری صورخیالی‌حسی که نسبت بدان در حکم احساسات است صادر می‌شود ، یعنی نفس ناطقه نمی‌تواند بدون صور خیالی به تفکر پردازد، و احکام ایجابی یا سلبی‌آن،نسبت‌به‌مفاهیم نیک‌و بدی که ازخیالات استخراج می کند ، همان شوق و نفرت آن‌است(کتاب حافظه۹ ٤ ٤ب۲۱).

۲) این قطعه از متن مشوش‌است و ممکن‌است تغییری یا سقطی درآن راه یافته باشد. ماحصل کلام شاید چنین باشد که ارسطو بعد ازاینکه گفت نفس‌بدون‌خیال‌فکرنمی کند، بلکه‌حکم‌ایجابی یاسلبی آن درбارهٔ صورخیالی‌است توجه باین نکته یافته که کارعقل مستلزم وحدت است ، زیرا، چنانکه قبلاً دیده‌ایم(۴۳۰ب۶)، کارعقل این‌است که وحدت را، خواه دراشیاء مرکب خواه دراشیاء بسیط، تعقل کند، به‌همین‌سبب نباید خود عقل‌ازچنین‌وحدتی که لازمهٔ کارآن‌است عاری باشد، ودرواقع نیز چنین‌است؛زیرا که صورخیالی ادراکات ضعیف‌است ، و همان وحدتی که در خود ادراکات حسی وجوددارد

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

آن حکم می‌کند که شیرین با گرم فرق دارد[1] قبلاً تعیین کرده‌ایم[1]، ولیکن دراینجا نیز باید آن را بازگوئیم: این اصل واحد است ووحدت آن به‌معنی وحدتی‌است که درحدّ است[2]. وحسّ مشترك، که برسبیل قیاس[3] واز لحاظ عدد واحد است ، این محسوسات را در خویشتن به طریقی واجد است که رابطهٔ آنها درقبال یکدیگر مانند رابطه‌ایست که درعالم واقع نسبت به‌هم دارند: زیراکه این اِشکال که[حسّ مشترك] چگونه دربارهٔ محسوساتی که درزیر یک جنس نیست حکم می‌کند، بااین اشکال که چگونه دربارهٔ

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

درصور خیالی آنها موجوداست. اما وحدتی که در ادراکات حسی وجوددارد بدین معنی‌است که مثلا هواهم چشم‌را وهم گوش را متأثر می‌سازد، واگرچه این تأثر درهریک ازآنها به‌نحو دیگریست، حس واسطه‌ای نیز وجود دارد که تحت تأثیر آن هردو حس مختلف قرار می‌گیرد ، یعنی رنگ از حس بینائی و صوت از حس‌شنوائی بدان منتهی می‌شود .این‌حد واسط یامیانجی، که از لحاظ عدد واحد واز لحاظ مفهوم کثیراست، آلت حس‌مشترك است(نه‌خود آن حس)، و این آلت مرکز سازمان بدن یعنی قلب است.

۳) یعنی حس مشترك.

۱) ۴۲۶ب۱۲.

۲) این وحدت که درقوهٔ حاکمه‌است مانند وحدتی است که در نقطهٔ هندسی‌است. نقطه بااینکه واحد و نامنقسم است ، ازآن لحاظ که حد است ، با کثرت نیز سنخیتی‌دارد، یعنی می‌تواند حد مشترکی برای خطوط کثیر باشد، و این خطوط کثیر همگی درآن حد واحد به‌وحدت برسد.

۳) Analogie

۲۵ اضدادی مانند سفید وسیاه حکم می‌نماید، چه تفاوتی دارد؟ [۱] بنابرین فرض کنیم که نسبت «الف» که سفیداست به «ب» که سیاه‌است مانند نسبت «ج» به «د» باشد. از اینجانتیجه‌می‌شود که‌می‌توان‌تناسب‌رامعکوس کرد <وگفت که نسبت «الف» به «ج» مثل «نسبت «ب» به «د» است>. پس اگر «ج» و

۱) این قطعهٔ بسیار دشوار را جز بارجوع بدانچه ارسطو در فصل دوم از کتاب سوم (۴۲۶ب۱۲) گفته است نمی‌توان فهمید.ــ ارسطو می گوید که مشکل واحدی در دو مورد پیش می‌آید، و آن‌دو مورد که از لحاظ مطلبی که محل بحث ماست فرقی باهم ندارند این‌است : ۱- چگونه حس مشترك که واحد و نامنقسم‌است می‌تواند کیفیاتی را که اختلاف جنسی بایکدیگر دارند (مانند گرم و شیرین) در خود بپذیرد، یا راجع به‌اختلاف آنها حکم کند؟ ۲ - چگونه می‌تواند کیفیات مختلفی را که با وجود تعلق به‌یک جنس ضد همدیگر است (مانند سفیدوسیاه) قبول و دربارهٔ آنها حکم کند؟ــ این‌دواشکال یاخود این دو جنبه از یک اشکال را چنانکه درفصل دوم گفته‌بود نمی‌توان با تمییز قوه و فعل و تطبیق آن برحس مشترك حل کرد، یعنی نمی‌توان گفت که حس مشترك بالقوه واحد و بالفعل کثیر است، به‌همین سبب محسوسات کثیر را بالفعل ادراك می کند و بالقوه وحدت می‌بخشد. زیرا که اختلاف‌این کیفیات با یکدیگر بالفعل مورد ادراك است و ادراك ارتباط و وحدت آنها بایکدیگر نیز، باتوجه به امتیازی که بالفعل از یکدیگر دارند، حاصل‌می‌شود. بلکه باید درحل آن چنین گفت : جنس مشترك مانند حد و نقطه، برحسب کاری که انجام می‌دهد، و از لحاظ موقع و مقامی که حاصل می کند (۴۲۷ الف ۹)، واحد و نا منقسم یا کثیر و منقسم می‌تواند بود. وحدت آن مانند وحدتی‌است که درقوهٔ حاکمه‌است و کثرت آن مانند کثرت محسوساتی‌است که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

«د» محمولهائی برای موضوع واحد باشد، مانند «الف» و «ب»، با وجود امتیازی که بالذّات نسبت به‌یکدیگر دارند شیء واحدی تلقی می‌شوند، و همین حکم دربارهٔ هرگونه ترکیب دوتائی دیگر[ی که ازاین‌محمولها بدست

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

مورد ادراك آن است. منتهی کثرت حس مشترك با کثرت محسوسات مشترك هر دو به یك نحو نیست، زیرا که محسوسات از لحاظ بعد انقسام و تکثر می‌یابند، ولیکن انقسام حس مشترك ازاین‌لحاظ است که به‌منزلهٔ حد مشترك و نقطهٔ مشترك در بین حواس مختلف‌است. پس قول ارسطو را در متن کتاب چنین باید دریافت که: «حس مشترك که برسبیل قیاس و از لحاظ عدد شیء واحدی‌است» (یعنی‌ازاین جهت که حد حواس مختلف است کثیر است، ولیکن بخودی خود ونسبت به‌هرکدام ازآنها وازلحاظ قضاوت دربارهٔ آنهاواحداست) این محسوسات را (یعنی مثلا شیرین‌وگرم را) درخویشتن به‌طریقی واجداست که رابطهٔ آنها درقبال یکدیگر مانند رابطه‌ایست که این محسوسات در عالم واقع (یعنی درحدود عینی خود) نسبت به‌یکدیگر دارند، یعنی همان‌طورکه درعالم اعیان، شیرین و گرم، باحفظ تمایز واقعی خود از یکدیگر، در شیء واحدی با هم اشتراك می‌پذیرد، درحس مشترك نیز، باحفظ تمایز مفهوم، مشارکت می‌یابد. یعنی همان‌طورکه درعالم واقع دومحسوس مختلف باهم یکی نمی‌شود و همیشه از هم جدا می‌ماند درحس مشترك نیز همین جدائی و دوگانگی درمیان آنها محفوظ می‌ماند، خواه این دو محسوس مانند گرم و شیرین از اجناس مختلفی باشد، خواه مانند سفیدو سیاه اضدادی از جنس‌واحد باشد. یعنی اشکالی که وارد می‌شود، و جواب آن، در هردو مورد یکی‌است، همان‌طورکه گرم و شیرین هم در عالم خارج وهم درحس مشترك بایکدیگر

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

آوریم] نیز جاری‌است. واگر «الف» را شیرین و «ب» را سفیدگرفته بودیم بازاستدلال ما به‌همین نحو بود[۱].

پس قوّهٔ عاقله صورتها را درصورخیالی مورد تفکّر قرار می‌دهد. و

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

مختلف‌است، سفیدو سیاه نیز دراین هردو مرحله از یکدیگر جدا می‌ماند، منتهی وحدتی که برای حس مشترك قائل می‌شویم بدین‌معنی‌است که‌آن حد واحدی است برای توجه به‌این جهات کثیر، یانقطهٔ مشترکی‌است برای اتصال‌وارتباط این خطوط مختلف . با مثالی که بلافاصله بعد ازاین قول در تأیید آن آورده می‌شود این‌مطلب بیشتر واضح می گردد.

---

۱) ارسطو درفقرهٔ سابقه اشاره کرد که حس مشترك وحدت عددی و قیاسی دارد ، و محسوسات مشترك بااینکه بالذات با یکدیگر مختلف است ، از لحاظ تعلق به‌حس مشترك ، که بمنزلـهٔ اتصال به‌نقطهٔ مشترك یا تلاقی درحد مشترکی‌است ، باهمکدیگر وحدت می‌یابد . وازاین‌حیث تفاوتی‌درمیان محسوسات نیست، یعنی خواه محسوسات ازجنس‌مختلف باشد خواه محسوسات متضادی ازجنس‌واحد، حال درهردو مورد یکی‌است. اینك درتأییدآن‌مطلب مثالی می‌آورد که معنی‌آن نیز مثل خود مطلب مورد مناقشات زیادی درمیان مفسران قـرار گرفته است و ساده‌ترین تفسیری کـه از آن بعمل آورده‌اند از سیمپلیکیوس و رودیه‌است . بدین قرار : دو صفت مانند سفیدو سیاه داریم که آن‌دو را به‌ترتیب الف و ب فرض می کنیم ، و دوصفت دیگرباز از یك‌جنس مانند شیرین و تلخ داریم که آن‌دو را ج و د نام می گذاریم . درمیان آنها

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

همان طور که در محسوسات است که آنچه این قوّه باید در پی آن برود یا از آن پرهیز کند تعیین می‌شود، وقتی هم که، حتّی در غیاب احساس،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

می‌توان چنین تناسبی برقرار ساخت: $\frac{\text{ج (شیرین)}}{\text{د (تلخ)}} = \frac{\text{الف (سفید)}}{\text{ب (سیاه)}}$. حال اگر این تناسب را معکوس کنیم تناسب دیگری بدست می‌آوریم:

$\frac{\text{ب (سیاه)}}{\text{د (تلخ)}} = \frac{\text{الف (سفید)}}{\text{ج (شیرین)}}$. چنانکه می‌بینیم تناسب اول درمیان دو محسوس متضاد از جنس واحد بود وتناسب اخیر که از آن استنتاج شد درمیان محسوسات مختلفی است که به‌جنس واحد تعلق ندارد. حال اگر ج و د (یعنی تلخ وشیرین) در حامل واحدی (یعنی در حس مشترك) جمع آیند عیناً مانند الف و ب از لحاظ عددی شیء واحدی را پدید می‌آورند واز لحاظ منطقی همچنان مختلف می‌مانند، یعنی همان اختلافی را که در عالم واقع بایکدیگر داشتند محفوظ می‌دارند. حس مشترك که عدداً امر واحدی است منطقاً دو حد یك رابطه خواهد بود، و همچنین است سایر ترکیبات دو به‌دو که می‌توان ازاین محمولها بدست آورد، یعنی اگر الف وج یا ب و د را نیز در حامل واحدی جمع آوریم همین حکم برآنها صادق می‌آید. حال اگر الف را شیرین و ب را سفید فرض کنیم باز استدلال ما به‌همین ترتیب، منتهی به‌عکس صورت سابق، جاری می‌شود، یعنی در استدلال سابق از مفاهیمی که درمیان محسوسات هم‌جنس برقرار بود تناسبی را درمیان محسوسات غیر هم‌جنس نتیجه گرفتیم، ولیکن در این استدلال از تناسبی که در میان محسوسات غیر هم‌جنس برقرار است تناسبی را درمیان محسوسات هم جنس بدست می‌آوریم: $\frac{\text{الف (شیرین)}}{\text{ب (سفید)}} =$

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

متوجه صور خیالی می‌شود، بهمان‌وجه به‌حرکت درمی‌آید[1]. مثلاً چون مشعلی

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

$\frac{\text{ج (تلخ)}}{\text{د (سیاه)}}$ پس $\frac{\text{الف (شیرین)}}{\text{ج (تلخ)}} = \frac{\text{ب (سفید)}}{\text{د (سیاه)}}$. می‌بینیم که مثال مؤید معنی فقرهٔ سابقه از متن است، یعنی منظور از این مثال این است که همان‌طور که به‌سهولت می‌توان تصور کرد که دو محسوس متضاد از جنس واحد مثل سفید و سیاه یا شیرین و تلخ می‌توانند در حس مشترك با هم جمع شود، یعنی حس مشترك می‌تواند با حفظ وحدت خود حاملی برای پذیرفتن سیاه و سفید یا شیرین و تلخ باشد، به همین ترتیب تصور این معنی که دو محسوس از دو جنس مختلف مثل سفید و شیرین یا سیاه و تلخ نیز بتواند در حس مشترك جمع شود هیچ گونه اشکالی ندارد.— خلاصهٔ کلام ارسطو از ٤۳۱ الف ۱٦ تا ٤۳۱ ب ۱ چنین است: کار عقل این است که وحدتی در میان اشیاء برقرار سازد، و چون عقل برروی صور خیالی کار کند، باید این صور خیالی چنان باشد که بتوان دربین آنها وحدتی به‌وجود آورد. و این وحدت که در بین خیالات حاصل می‌شود مانند وحدتی است که درمیان خطوط مختلف به‌سبب اشتراك آنها درنقطهٔ واحد یا حدواحد به‌وجود می‌آید، یعنی مدرکات حس، اعم از اینکه مربوط به‌حواس مختلف یا مدارج مختلفی از حس واحد باشد، در حس مشترك یا آلت حس مشترك جمع می‌شود، و باحفظ اختلاف ذاتی خود می‌تواند باهمدیگر مجموعهٔ واحدی را پدید آورد، و فعل مشترکی را نمودار سازد. چون خیالات بدین ترتیب وحدت‌پذیر باشد عمل عقل که ایجاد وحدت است امکان خواهد یافت.

۱) فهم این قطعه نیز مقرون به‌اشکالات مهمه و موضوع تفاسیر عدیده است. خلاصهٔ منظور ارسطو شاید چنین باشد که عقل عملی نمی‌تواند به‌ادراك

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

از آتش ببینم به‌وساطت حسّ مشترك درمی‌یابیم[۱] که جنبش آن مشعل نزدیك ۵
شدن دشمنی را اعلام می‌دارد[۲]. و بر عکس، درموارد دیگر، به‌وساطت خیالاتی که
درنفس است، و بهتر بگوئیم به‌وساطت مفاهیم کلّی، بقیاس حوادث فعلی
حوادث آتیه را، چنانکه گوئی رؤیت می‌کنیم، مورد محاسبه و تأمّل
قرار می‌دهیم[۳]. وچون امری را در آن مایهٔ خوشی یا مایهٔ رنج شمردیم، از
آن می‌گریزیم یا در پی آن می‌رویم؛ ودرعمل به طور کلّی حال براین منوال
است. بعلاوه، اموری که مستقّل از عمل است، یعنی صواب و خطا، نیز از ۱۰

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

صور معقوله، یعنی مفاهیم نیك و بد که طرز عمل آن را معین می‌سازد، جز
در امور حسی نایل آید، و این امور گاه درخود اشیاء محسوس و گاه در
خیالات آنها است. مثال نوع اول این‌است که عقل با دیدن مشعل فروزان،
یعنی با ادراك یك امر محسوس، دشمنی را که باید از آن بپرهیزد تصور
می‌کند؛ مثال نوع دوم این‌است که براساس صورخیالی اموراتیه‌را مورد محاسبه
قرار می‌دهد و دربارهٔ آنها اخذ تصمیم می‌کند.

۱) ادراك جنبش مشعل یعنی ادراك حرکت و انتساب آن به مشعل
کاری‌است که به‌وساطت حس مشترك انجام‌می‌گیرد، واین از آراء خاص ارسطو
است که حرکت متعلق ادراك حس مشترك‌است.

۲) درآن روزگار قرار براین بوده‌است که هرگاه پاسداری مشعل‌فروزانی
را به‌حرکت درآورد نزدیک شدن قوای‌دشمن را اعلام کند، وهرگاه مشعل‌را
درحال سکون‌نگاه‌دارد از وصول‌قوای متحد خبردهد.

۳) منظور رؤیت درونی خیالات‌است، چنانکه گوئی‌خود اشیاء درمقابل
نظر قرارگرفته‌است.

همان جنسی است که نیک و بد بدان تعلّق دارد. منتهی لااقلّ با این تفاوت که صواب و خطا مطلقاً وجود دارد، لیکن نیک و بد برای شخص معیّنی است[۱].

امّا اموری که آنهارا امور انتزاعی می‌نامند تفکّر عقل راجع به آنها مثل تفکّر دربارهٔ فطوست است: از آن حیث که فطوست است آن را نمی‌توان به‌طور مفارق مورد تفکّر قرار داد، ولیکن از آن حیث که تقعّر است هرگاه بالفعل دربارهٔ آن فکر کنیم، متعلّق تفکّر ماعاری از گوشتی که تقعّر ۱۵ در آن واقعیّت یافته‌است خواهد بود[۲]: بدین ترتیب است که آنگاه که عقل

۱) عقل عملی کاملاً مستقل از عقل نظری نیست: صواب و خطا که متعلق عقل نظری است و نیک و بد که متعلق عقل عملی است هردو در یک ردیف قرار دارد، برای اینکه تسلسل کلام بیشتر نمایان باشد می‌توان قبل از این قطعه چنین عبارتی‌را مقدر دانست: «عقل عملی چنین است و متعلق آن عمل نیک و بداست، درصورتی که متعلق عقل نظری صواب و خطاست. اما این امورکه مستقل از عمل است یعنی صواب و خطا...» اما حداقل تفاوت دربین این دو مقوله از امور این است که صواب و خطا مطلق است ولیکن نیک و بد نسبت به یک شخص یا به یک چیز معتبر است، یعنی جنبهٔ اضافی دارد.

۲) ارسطو قبلاً گفت که نیک و بد، یعنی متعلق عقل عملی، همواره نسبی است. اینک از آن نتیجه می‌گیرد که عقل عملی، که همواره مقیداست که به امور اضافی تفکر کند، هرگز دربارهٔ امور انتزاعی تفکر نمی‌تواند کرد. عقل نظری دربارهٔ اشیاء مفارق فکر می‌کند: امور ریاضی که فقط اعراضی از اشیاء محسوس است، ودر واقع از این اشیاء مفارقت نمی‌پذیرد، بوسیلهٔ انتزاع ذهنی است که می‌توان آنها را بمنزلهٔ امور مفارق مورد تفکر قرار داد (رجوع شود

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

راجع به‌انتزاعیّات فکر می‌کند امور تعلیمی[1] را بااینکه مفارق نیست، چنانکه گوئی مفارق‌است، مورد تفکّر قرار می‌دهد. — به‌طور کلّی عقل بالفعل با متعلّق خود یکیست، امّا اینکه آیا ممکن‌است که عقل، بی‌آنکه مفارق از بعد باشد درخصوص امر مفارقی فکر کند، یا چنین چیزی برای آن ممکن‌نیست، مسأله‌ایست که بعداً[2] راجع بدان بحث می‌کنیم.

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

به‌مابعدالطبیعه کتاب بیم فصل دوم). به‌همین‌ترتیب فرورفتگی جدا از بینی که مادهٔ آن‌است مورد تفکر قرار می‌گیرد، ولیکن فطوست فرورفتگی است که در بینی قرار دارد. (راجع به‌این‌مثال می‌توان به‌حاشیهٔ سطر ۱۴ از صحیفهٔ ۴۲۹ ب از فصل چهارم از دفتر سوم مراجعه کرد.)

---

۱) Mathématiques.

۲) معلوم نیست که اشاره به‌چه مورد و کدام کتاب است. گویا ارسطو به‌وعده‌ای که در مورد چنین بحثی داده هرگز وفا نکرده است [و شاید بتوان گفت که این مطلب نیز مانند بسیاری از مطالب مربوط به‌عقل در فلسفهٔ او از ابتدا مقرون به‌ابهام بوده و به‌همین سبب فرصتی برای اینکه در ادوار بعد آراء مختلف درتفسیرآن باهمدیگر مقابله‌ومعارضه یابد فراهم‌آورده‌است — م.)]



< عقل، حس و تخیل >

۲۰ اینک آنچه را درباره نفس گفته‌ایم خلاصه کنیم، و این مطلب را از سر گیریم[1] که نفس از یک جهت خود موجودات است. چه، همهٔ موجودات یا محسوس است یا معقول، و علم از یک جهت با متعلّق خود یکی است، چنانکه حسّ با محسوس هر دو یک چیز است. امّا از کدام جهت چنین است، این همان مطلبی است که باید مورد بحث قرار گیرد.

بنابراین علم و احساس مانند متعلّقات خود تقسیم می‌شوند: علم
۲۵ و احساس بالقوّه که با امور بالقوّة مرتبط است، و علم و احساس بالفعل که با اشیاء بالفعل متناسب است. — و در نفس، قوّهٔ حاسّه و قوّهٔ عاقله[2] هر دو بالقوّه همان متعلّقات خویش است که یکی معقول و دیگری محسوس <بالقوّه> است. و واجب است که این دو قوّه با متعلّقات خود، یا لااقلّ با صور این متعلّقات، یکی باشند. امّا ممکن نیست که خود همان متعلّقات باشند، زیرا که آنچه در نفس است خود سنگ نیست بلکه صورت آن است. از اینجا

---

۱) ارسطو مطلبی را که سابقاً، خاصه در دفتر ۳ فصل ٤ ص ٤٣ الف س۳ به‌بعد، گفته‌است تکرار می‌کند.

۲) Cognitive.

۴۳۲ الف

برمی‌آید که نفس مانند دست‌است: زیرا همان‌طور که دست ابزاری برای ابزارهااست[1]، عقل نیزصورت صورتهاست، وحسّ صورت محسوسات است. ولیکن، چون گوئی ازمقادیرمحسوس چیزی‌را وجود مستقلّ ومفارق نیست، معقولات[نیز] درصورمحسوسه وجود دارد، خواه این معقولات‌از امور انتزاعی باشدکه به‌همین‌نام نامیده می‌شود[2]، خواه همهٔ صفات واحوال محسوسات باشد، و ازهمین روست که، از یک طرف، درغیاب هرگونه احساس هیچ‌چیزرا نه می‌توان آموخت ونه می‌توان فهمید[3]، وازطرف‌دیگر بکار افتادن عقل باید همراه با یکی ازصورخیالی باشد، زیرا که خیال با احساس مشابهت دارد، جزاینکه عاری ازمادّه است[4]. با همهٔ این تخیّل از ایجاب وسلب متمایز است، چه، برای اینکه صواب یا خطا صورت پذیر شود، تألیفی ازمفاهیم ضرورت دارد. ولیکن<ممکن است سؤال‌شود که> مفاهیم اوّلیّه چه فرقی با صورخیالی‌دارد؟ آیا نه چنان‌است که این‌مفاهیم،

---

۱) دست ابزار ابزارهااست، ازاین حیث که برای بکارانداختن ابزارهای دیگر بکار می‌آید.

۲) منظور مفاهیم ریاضی‌است که امور انتزاعی نامیده می‌شود.

۳) رجوع شود به کتاب آنالوطیقای دوم ۸۱ الف۳۸ که ارسطو درآنجا ضرورت احساس‌را هم برای استقراء وهم برای برهان به‌ثبوت می‌رساند.

۴) یعنی به‌هیچ شیء مادی که هم‌اکنون درمقابل نظر ما حاضرباشد مرتبط نیست.

با اینکه بدون صورخیالی نمی‌تواند وجود داشته باشد،خود همان‌صورخیالی نیست ؟ ۱

۱) تفسیر این‌قطعه از سطر ۱۰ تااینجا دشوار است. — ارسطو بعدازاینکه گفتهٔ خودرا ازسر گرفت که عقل بدون خیال فکر نمی کند،می گوید که‌ازاینجا نباید نتیجه گرفت که تخیل باتفکرنطقی هردو یک‌چیزاست: تفکر نطقی‌مستلزم ایجاب وسلب است و مقتضی تألیف مفاهیم. ودرهمین تألیف‌است که صواب یا خطا امکان دارد. اما می‌توان ایراد کرد که دراین‌صورت خیالات بامفاهیم و معانی مؤلف چه‌تفاوتی دارد. رجوع‌شود به‌اوایل‌فصل‌ششم ازهمین‌دفتر. — جواب این‌است که همان طور که مفاهیم مؤلف از جملهٔ صور خیالی نیست ماهیات بسیط یا مفاهیم غیر مؤلف نیز چنین نیست ، منتهی بدون صور خیالی هم نمی‌تواند به‌وجود آید.

۹

<قوهٔ محرکه.>

نفس حیوانی را با دو قوّه تعریف کردیم: [یکی] قوّهٔ حاکمه[1]، که همان عمل فکر و احساس است، دیگری قوّه‌ای که محرّك به‌حرکت اینی است. دربارهٔ احساس وفکر آنچه قبلاً بیان کردیم کافی است. امّا دربارهٔ مبدأ محرّك باید آنچه‌را که سرانجام درنفس چنین عمل‌را بجا می‌آورد تحقیق کرد، ودید که آیا جزء واحدی از نفس است که از لحاظ مکانی یا ازلحاظ منطقی استقلال دارد[2]، یا خود جملهٔ نفس است. واگرآن را جزئی ازنفس فرض کنیم، آیا جزء خاصّی است که از اجزاء دیگری که معمولاً [برای‌نفس] می‌شناسیم وآنها را برشمرده‌ایم متمایز است، یاخود یکی ازاین اجزاء است.

امّا فوراً این مسأله طرح می‌شود که به‌چه معنی از اجزاء نفس‌سخن می‌گوئیم و تعداد آنها چیست[3]. از یک لحاظ چنین می‌نماید که تعداد آنها

---

۱) رجوع شود به۴۲۶ب۱۰.

۲) بعبارت دیگر استقلال واقعی دارد یا به‌طور مستقل آن را می‌توان متعلق فکر قرار داد.

۳) برای تسلسل معانی جمل باید چنین گفت: «اما ممکن نیست نفس‌را اجزائی باشد، زیرا که اگر چنین بود می‌بایست این اجزاء به‌تعداد

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

لایتناهی باشد، وکافی نیست که مانند بعضی از فیلسوفان[1] تنها جزء عقلی وجزء
۲۵ غضبی وجزء شهوانی، یامانند بعضی دیگر[2] جزء عقلی وجزء غیرعقلی، را
درآن ازیکدیگر تمیز دهیم. چه اگر درفصولی[3] که این تقسیمات برحسب
آنها برقرارشده است تأمّل کنیم به‌وضوح می‌رسد که اجزاء دیگری نیزوجود
دارد که بافاصله‌ای بزرگتر ازاین اجزاء ازهمدیگرجدا می‌شود: واین اجزاء
همانهاست که ماگفته‌ایم، یعنی جزء غاذی که‌هم به‌نباتات‌وهم به‌تمام‌حیوانات
۳۰ تعلّق دارد؛ جزء حسّاس کـه آن را به‌سهولت نمی‌توان غیرعقلی یا عقلی
محسوب داشت؛ درمرحلهٔ سوّم جزء متخیّل که بالذّات باهمهٔ اجزاءدیگر
متفاوت‌است، ولیکن، اگر درنفس قائل به‌اجزاء جدا از یکدیگر باشیم،
بسیارمشکل توان گفت که‌تخیّل با کدام جزء متّحدوباکدام‌جزء متفاوت‌است؛
بالأخره جزء شوقی است که خواه برحسب صورت‌خود و خواه برحسب

٤٣٢ ب

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

بی‌نهایت باشد. ..» بقیهٔ کلام یک سلسله ایرادات برضد کثرت واقعی اجزاء
نفس یا در تأیید وحدت واقعی نفس‌است.

۱) اشاره به‌قول افلاطون است که نفس را به سه جزء تقسیم می‌کند:
نفس عاقله، نفس غضبیه و نفس شهوانیه، وهرکدام‌ازاین‌سه قسم‌را دریکی
ازاعضای بدن مقر می‌بخشد و این اجزاء را جدا از یکدیگر و دارای استقلال
واقعی و مکانی می‌شمارد(طیماوٌس ٦٩ج، فدروس ۲٤۲ الف‌و۲۵۳ج، جمهوری
٤۳۸د و ۵۸۰د).

۲) اشاره به‌عقیدهٔ جاریه‌است.

۳) فصل به‌معنی منطقی آن.

قوّهٔ خود غیر ازتمام اجزاء سابق به‌نظر می‌رسد، ولیکن مع ذلک نمی‌توان آن را جدا ازسایراجزاء دانست، بی‌آنکه محالی لازم‌آید: زیرا که شوقی که از روی فکر باشد مولود جزء عقلی است، و شهوت و غضب نتیجهٔ جزء ۵ غیرعقلی . بدین‌ترتیب، اگر درنفس قائل به‌اجزاء سه‌گانه شویم، شوق در هرسه جزءآن نمایان خواهد بود.

به‌مورد بحث سابق خود برگردیم : چیست که حیوان را در مکان حرکت می‌دهد؟ درواقع، حرکت نموّوذبول، چون به‌همهٔ موجودات زنده تعلّق دارد، گوئی باید به‌مبدأی که اینها همه دارای‌آنند، یعنی به‌قوّهٔ مولّده ۱۰ وغاذیه ، اسناد شود[1] .— بحث راجع به شهیق و زفیر و خواب و بیداری را به سبب اینکه خود مورث اشکالات زیادی‌است به‌بعد[2] واگذارمی‌کنیم. — وراجع به‌حرکت‌اینی‌یاانتقالی‌مطلبی‌که باید مورد تحقیق‌قرار گیرداین‌است‌که آنچه این حرکت را درحیوان موجب می‌شود چیست ؟ . — واضح است که این [عامل] قوّهٔ غاذیه نیست. چه ، حرکت اینی همواره با توجّه ۱۵ به‌غایتی انجام می‌پذیرد ، ویا باتخیّل ، ویا با شوق همراه است، زیراکه هیچ حیوانی ، تا به‌چیزی اشتیاق نورزد یا ازان نگریزد ، حرکتی جز حرکت قسری ندارد . بعلاوه < با چنین فرضی> حتّی نباتـات می‌بایست قادر به حرکت و دارای عضوی باشند کـه بتواند به عنوان آلتی برای این

---

۱) ودر نتیجه قوهٔ محرك به‌حرکت اینی از قوه‌ای که مبدأ نمو وذبول است متمایز باشد ، با اینکـه نمو و ذبول خود تغیراتی است که درمکـان حاصل می‌شود.

۲) رجوع شود به‌طبیعیات صغری : رسالهٔ خواب، رسالهٔ تنفس.

قبیل حرکت بکار رود[1]. — به همین ترتیب [این عامل] به‌طریق اولی قوّهٔ
۲۰ حسّاسه هم نیست، زیرا که بسیاری از حیوانات، با اینکه دارای احساسند،
درتمام مدّت حیات خود متوقّف وبی‌حرکت می‌مانند. پس، اگر درطبیعت
هیچ امر عبثی انجام نمی‌گیرد، و از آنچه واجب باشد چیزی فروگذار
نمی‌شود (مگر در موجودات ناتمام و ناقص؛ ولی حیواناتی که ما دراینجا
منظور داریم کاملند وناتمام نیستند: و دلیل بران اینکه می‌توانند تولید مثل
کنند و دوره‌ای از بلوغ و افول را طیّ نمایند)، چنین برمی‌آید که این
۲۵ حیوانات می‌بایست دارای اعضائی باشند که به‌عنوان آلت حرکت انتقالی
آنها را بکار آید[2]. — امّا قوّهٔ عقلیّه، و آنچه عقل نامیده می‌شود، نیز
محرّك نیست. چه، عقل نظری دربارهٔ هیچ امری که باعمل ارتباط دارد فکر
نمی‌کند، ودربارهٔ آنچه باید ازان پرهیز کرد یا درپی آن رفت هیچ چیز
نمی‌گوید درصورتی که حرکت انتقالی همواره به‌موجودی تعلّق دارد که
درپی چیزی می‌رود یا ازان می‌پرهیزد. وحتّی وقتی که عقل به‌امری ازاین
۳۰ قبیل[3] معطوف شود، حکم به‌توجّه بدان یااحتراز ازان نمی‌کند: مثلاً اغلب
دربارهٔ چیزی که ترس آور یادل انگیز است می‌اندیشدبی آنکه دستور گریز ازان

۱) نباتات قوهٔ غاذیه دارند، حال اگر حرکت مکانی نتیجهٔ این قوه می‌بود، می‌بایست در نباتات نیز چنین حرکتی باشد، واین خلاف واقع است، پس مبدأ چنین حرکتی از قوهٔ غاذیه مجزا است، و اینک باید قوهٔ حساسه را از این حیث مورد تحقیق قرار داد.

۲) وحال آنکه چنین نیست.

۳) یعنی بچیزی که جنبهٔ عملی دارد. — اینک ارسطو راجع به‌عقل عملی بحث می‌کند.

۴۳۳ الف

[یاروی آوردن بدان] را بدهد . تنها قلب است که به‌حرکت درمی‌آید، یا اگر مقصود شیء خوش‌آیندی باشد عضو دیگری ازبدن است[۱]. بالأخره حتّی موقعی که عقل امری را تجویز می‌کند ؛ و فکر به گریختن ازان یا به‌اقبال بدان حکم می‌دهد، حیوان به همان سبب به‌حرکت درنمی‌آید ؛ بلکه گاهی به‌اقتضای شهوت عمل می‌نماید ، چنانکه شخص نامعتدل چنین‌می‌کند. بالأخره، به‌طور کلّی می‌بینیم که آنکه[مثلاً] علم طبابت دارد پیوسته آن را بکار نمی‌بندد، واین به‌خوبی نشان می‌دهد که نفس‌علم نیست که عمل برطبق ۵ علم‌را صورت پذیر می‌سازد، بلکه أمر دیگری است[۲].— باری آنچه این‌قبیل حرکت[۳]را صورت می‌بخشد ، به‌طریق اولی شوق هم نیست: زیرا که اشخاص معتدل وقتی که شوق یا شهوت دارند[۴]، اموری را که بدانها مشتاقند انجام نمی‌دهند، بلکه اطاعت ازحکم عقل می‌کنند.

۱) مثلا دهان که دراین حال آب به‌آن می‌افتد.

۲) یعنی ارادهٔ آزاد و مبنی برتفکر.

۳) مقصود ازحرکت همان حرکت انتقالی‌است.

۴) یعنی شوق وشهوتی که خارج از نظم و قاعده‌است.

۱۰

< علت حرکت در موجودات زنده>

واضح شد که به‌هرحال دوقوهٔ محرّکه هست: شوق‌وعقل(به‌شرط
۱۰ اینکه تخیّل را نوعی از تعقّل بشماریم[1]: چه، مردم غالباً از علم روگردان
می‌شوند و درپی‌تخیّل می‌روند، ودرنزد حیوانات دیگرغیراز انسان نه تعقّلی
هست‌ونه‌استدلالی، بلکه تنها تخیّل‌هست).— پس این دو قوّه، یعنی عقل‌و
شوق، هردو محرّك به حرکت اینی است: و مقصود ما عقلی است که در
استدلال خود غایتی را منظور دارد، یابه‌عبارت دیگر، عقل‌عملی که‌به‌سبب
۱۰ غایت خود باعقل‌نظری‌متفاوت‌است[2]. هرگونه شوقی‌نیزازلحاظ غایتی‌است،
زیراکه متعلّق شوق‌است که مبدأ عقل‌عملی است وآخرین حدّ فکرسرآغاز

---

۱) چون اگر تخیل را نوعی از تعقل نشماریم لازم می‌آید که قوهٔ محرکهٔ دیگری علاوه بر عقل و شوق قائل شویم و تعداد محرکات را به سه عدد بالا ببریم.

۲) غایت عقل عملی عمل است که مربوط به مرحلهٔ امکان‌است، یعنی محدود به‌امور ممکن می‌باشد و به‌امر واجب و ضروری تعلق نمی‌تواند گرفت. درصورتی که غایت عقل نظری فعالیت خود آن‌است که امر واجب را ادراك می‌کند.

عمل است[۱]. پس چنین می‌نماید که اگر این دو قوّه، یعنی شوق و عقل عملی، را عامل تحریک بشماریم نظرما موجّه باشد. درواقع، امری که متعلّق شوق است محرّك است[۲] وازهمین روست که فکر نیز محرّك است، با توجّه به اینکه مبدأ فکر آن امری‌است که متعلّق شوق‌است.ـــ همچنین تخیّل نیز ۲۰ وقتی که محرّك باشد بدون شوق تحریک نمی کند.

بدین‌ترتیب مبدأ محرّك یکی بیشتر نیست، وآن قوّهٔ شوقیّه است. زیراکه اگر دومبدأ (یعنی‌عقل‌وشوق) برای تحریک درمیان می‌بود، هردو بسبب واجد بودن خصیصهٔ مشترکی محرّك بودند. ولیکن پیدا است که، در واقع امر، عقل بدون شوق تحریک نمی کند (چه، آرزوئی که مبتنی برتفکّر باشد صورتی ازشوق‌است؛ وآنگاه که حرکت مامبتنی براستدلال است، مبتنی برآرزوئی که از روی تفکّر است نیز هست). برعکس،

---

۱) شوق غایت را تعیین می کند، واین‌غایت مبدأی برای عقل‌عملی قرار می‌گیرد که کارآن کشف وسائل برای وصول بآن شیء است: همینکه این وسائل کشف شد کوشش عقل عملی پایان می‌پذیرد وکارعمل و اجراء آغاز می‌شود. پس آخرین مرحله در تفکر عملی (یعنی آخرین وسیلهٔ مکشوف) اولین مرحله درخود عمل‌است، که راه پیمودهٔ عقل را در جهت مخالف از سر می گیرد (رجوع شود به‌مابعدالطبیعه کتاب زتا فصل هفتم۱۰۳۲ب۶).

۲) بدین سبب که متعلق تفکر و تخیل است (رجوع شود به کتاب حاضر صفحه ۴۳۳ ب سطر۱۲).ـــ اینک ارسطو می‌خواهد آنچه‌را که گفته‌است درسطور آتیه خلاصه کند.

۲۵ شوق می‌تواند در غیاب هرگونه استدلالی تحریک کند، زیرا که شهوت نوعی از شوق است[1]. منتهی عقل همیشه صائب است، درصورتی که شوق و تخیّل ممکن است صائب یاخاطی باشند. بدین ترتیب آنچه محرّک است همیشه امری است که مورد اشتیاق است، امّا این امر می‌تواند خیر واقعی یا خیر ظاهری باشد؛ و آن هم، نه هرخیری، بلکه خیر عملی؛ و خیر عملی دارای جنبهٔ امکانی است، یعنی امری است که ممکن است به‌نحو دیگری [هم] باشد[2].

۳۰ پس بدیهی است که آنچه حرکت را باعث می‌شود، همان قوّه‌ای از نفس است که شوق می‌نامند. امّا کسانی که قائلند به اینکه نفس تقسیم به‌اجزاء می‌شود[3]، اگر این انقسام را از لحاظ قوای آن بدانند، باید قائل به‌تعداد بسیار زیادی ازاجزاء باشند: یکی از اجزاء آن قوّهٔ غاذیه، یکی قوّهٔ حسّاسه، یکی قوّهٔ عاقله، یکی قوّهٔ مُرَوّیه[4]، و اینک یکی دیگر، همین قوّهٔ شوقیّه خواهد بود: زیرا که این اجزاء اخیرالذکر بیشتر از جزء شهوانی و جزء

۴۳۳ ب

---

۱) و باهمهٔ این مبنی براستدلال و تفکر نیست.

۲) خیر، حتی خیر واقعی، بنابر مقتضیات متفاوت می‌شود، یعنی در مرحلهٔ وجوب نیست، بلکه درعالم امکان است.

۳) افلاطون (رجوع شود به‌حاشیهٔ مربوطه به ۴۳۲ الف ۲۴ ازفصل نهم از دفتر سوم).

۴) اصطلاح ازترجمهٔ قدیم عربی درمقابل کلمه‌ای که درترجمهٔ فرانسوی به‌ازاء آن Délibérative آمده است.

غضبی با یکدیگر اختلاف دارند. — وچون شوقهائی حاصل می‌شود[1] که ۵
بایکدیگر متضادّ است، واین امر ازتعارض عقل‌وشهوات به‌وجود می‌آید
(وجز درموجوداتی که ادراك زمان برای آنها حاصل است وقوع نمی‌یابد:
چه، عقل به‌ملاحظهٔ آتیه دستورمقاومت می‌دهد، درصورتی‌که شهوت جز
با امرآنی راهبری نمی‌شود[2]، زیرا که چون آتیه را نمی‌توان دید لذّت آنی
مطلقاً دلکش و مطلقاً نیکو می‌نماید)، ازاینجا برمی‌آید که مبدأ محرّك باید ۱۰
ازحیث نوع واحد باشد. — وآن قوّهٔ شوقیّه است از آن حیث که قوّهٔ
شوقیّه است، وشیئی که متعلّق شوق است [ازحیث محرّك بودن] در مقام
اوّل قرار دارد، زیرا که این شیء بی‌آنکه متحرّك باشد، تنها بدین‌سبب که
مورد تفکّر یا تخیّل قرار می‌گیرد، محرّك است — بااینکه مبادی محرّکه از
حیث عدد کثیر است.

چون هرحرکتی مستلزم سه‌عامل‌است: نخستین محرّك، دوّمین‌چیزی

---

۱) جملهٔ مطولی است که از سطر ۵ تا سطر ۱۳ ادامه دارد و جمل معترضه‌ای که درآن‌است جابجا حائل معنی‌اصلی‌است. خبرجمله‌را درسطر۱۰ آورده و بعدازآن جملهٔ متمم دیگری افزوده‌است.

۲) ترجمه‌ای که مطابق بافکر ارسطو باشد چنین می‌تواند بود: «عقل به‌موجود زنده دستور می‌دهد که برای ملاحظهٔ آنچه در زمان دوری فراخواهد رسید در مقابل لذت‌آنی مقاوت کند، درصورتی که شهوت از او می‌خواهد که همان آنی را که فوراً بعدازحال حاضر فرامی‌رسد درنظرگیرد، و مصلحت مربوط به‌آن‌را دنبال کند.

که محرّك به‌وساطت آن تحریك می کند ، سوّمین متحرّك ؛ وچون متحرّك
۱۵ خود نیز بردو گونه است: یکی محرّك نامتحرّك ، ودیگری محرّك متحرّك ،
پس این نتیجه بدست می‌آید که دراینجا محرّك نامتحرّك خیر عملی‌است ،
محرّك متحرّك امری‌است که متعلّق شوق‌است (زیرا که متحرّك از آن‌حیث
که شوق می‌ورزد متحرّك است ، وشوق نوعی ازحرکت‌است یا بهتر آنکه
بگوئیم نوعی از فعل‌است) [۱] ، و متحرّك حیوان است . امّا آلتی که شوق
به‌وساطت آن تحریك می کند شیئی بدنی است ، وازاین‌رو مطالعهٔ آن باید
۲۰ درضمن اعمالی که مشترك میان بدن و نفس‌است انجام گیرد. واکنون ما را
همین کافی‌است که بطریق ایجاز گوئیم ، که آنچه به‌وساطت آلات
حرکت را موجب می‌شود در نقطه‌ای مانند مفصل است که مبدأ ومنتهی
درآن تلاقی می کنند[۲]: چه ، درآنجا تحدّب و تقعّری‌است[۳] که نخستین ،

---

۱) دراینجا اختلاف قراءآت وجود دارد . اینکه می‌گوید بجای اینکه شوق‌را حرکت بدانیم بهتراست که آنرا نوعی ازفعل بخوانیم ، ازاین‌روست که مرور قوای نفس به‌فعلیت حرکت به‌معنی اخص نیست؛ و این‌مطلب را ماقبلا دیده ودانسته‌ایم (رجوع‌شود به‌دفتر سوم فصل هفتم صفحه ۴۳۱ الف سطر ٥ و حاشیهٔ مربوطه).

۲) مفصل آغاز آلتی و پایان آلت دیگر است ، به‌همین سبب اگرچه از حیث عدد یکی‌است، از لحاظ منطقی دوگانه‌است.

۳) منظور تحدب و تقعری‌است که درمفصل یعنی در محل تلاقی دو استخوان موجوداست.

منتهی، ودوّمین، مبدأ است؛ واز همین روست که قسمت محدّب درحال سکون و قسمت مقعّر درحال حرکت است، واین دوقسمت با اینکه درمکان از یکدیگر جدا نشدنی است[1] ؛ ازلحاظ منطق متمایزاست. زیرا که هرچیزی بادفع وجذب به‌حرکت درمی‌آید[2]. بالتّبع، دراینجا، چنانکه دردایره[3]، ۲۵ باید نقطهٔ ساکنی باشد که حرکت ازان آغازشود.

بنابراین، به‌طورکلّی، چنانکه گفتیم، حیوان ازآن حیث که دارای شوق‌است محرّك خاصّ خویش است؛ ولیکن بی آنکه دارای تخیّل باشد دارای شوق نیست، وهرگونه تخیّلی نیز یا عقلی یاحسّی‌است. پس، همین نوع اخیر [از تخیّل] است که حیوانات دیگر غیراز انسان نیز ازان ۳۰ بهره‌ورند.

۱) زیرا که سطح آن‌دو ملاقی است.

۲) رجوع‌شود به کتاب طبیعت۲٤۳ الف۱٦ به‌بعد.

۳) در تعریف دایره می گوئیم که‌آن شکلی‌است که از حرکت‌نقطه‌ای درفاصلهٔ متساوی بانقطه‌ای بنام مرکز به‌وجود می‌آید.

۱۱

<علت حرکت در موجودات زنده، دنباله.>

۴۳۴ الف

اینک باید دربارهٔ حیوانات ناقص[۱]، یعنی آنها که فقط دارای حسّ لامسه‌اند، نیز پژوهش کرد. مبدأ محرّك آنها چیست؟ آیا ممکن است که آنها نیز دارای تخیّل و شهوت باشند، یا ممکن نیست؟ درواقع، چنین می‌نماید که لذّت و الم درآنها هست. امّا، اگرآنها دارای این حالت باشند، شهوت نیز باید درآنها باشد. ولیکن تخیّل چگونه می‌تواند بدانها تعلّق یابد؟ آیا نه این است که، چون حرکات آنها نامعیّن است، باید تعلّق این قوا نیز بدانها به‌نحوی نامعیّن باشد؟[۲]

---

۱) منظور انواع پست حیوان است و نه افراد ناقص الخلقه از انواع دیگر آن.

۲) شوق، به‌صورت پست آن که شهوت باشد، و نیز تخیل به‌حیوانات پست تعلق می‌گیرد، منتهی تعلق آنها به‌نحوی مبهم و نامعین است. - پس سه مرحله برای تخیل وجود دارد: تخیل عقلی، وآن تخیلی است که ارسطو در ذیل این‌سطور، یعنی در سطر ۷، ازآن سخن گفته است، و جز بموجودات عاقل تعلق ندارد؛ تخیل حسی که متعلق به‌سایر حیوانات است؛ و بالاخره نوع سوم تخیل که پست‌ترین انواع آن بشمار می‌رود، و تنها قسمی از تخیل است که حیوانات پست ازان برخوردارند.

بنابرین، تخیّل حسّی، چنانکه گفتیم[۱]، به‌حیوانات دیگر نیز تعلّق دارد ۵
ولیکن تخیّلی که همراه تروّی‌است جز به‌حیوانات ناطق‌متعلّق نیست: زیرا
که <درنزد اینان>، علم به‌اینکه چنین یا چنان باید کرد[۲]، کاراستدلال
است[۳]؛ وبراینان واجب‌است که تنها یک‌واحد مقیاس بکاربرند، زیراکه
آنچه درپی‌آن می‌روند امری است که برهمه رجحان دارد. پس حیوانات
ناطق‌می‌توانند خیال واحدی برمبنای خیالات کثیر بسازند. — ودلیل‌براینکه
حیوانات ناقص نمی‌توانند دارای حکم باشند، این است که تخیّلی که ناشی ۱۰
ازقیاس‌است[۴] درآنها نیست، وچنین‌تخیّلی‌مستلزم حکم است[۵]. به‌همین‌ترتیب
شوق غیرعقلی مستلزم قوّهٔ تروّی نیست، ولیکن، <در انسان>، گاهی
برشوق عقلی غلبه می‌جوید وآن را به‌حرکت درمی‌آورد؛ ودرمواقع دیگر
برعکس، شوق عقلی بران، چنانکه فلکی <برفلک دیگر>، غالب می‌آید.

۱) کتاب سوم فصل دهم ۴۳۳ب ۲۹-۳۰.

۲) یعنی برای وصول به‌غایت کدام وسیله را باید بکار برد.

۳) زیراکه تروی مستلزم مقایسه‌است. حیوان ناطق‌ازاین امتیازنسبت به‌همهٔ حیوانات دیگر برخوردار است که دارای تخیل عقلی است، زیرا که در انتخاب وسایل برای وصول به‌غایت، از استدلال عملی ناگزیراست. بعلاوه هرگاه بخواهیم بدانیم که بیشتر از همه باید به‌دنبال کدام خیر رفت (چه خیر واقعی، چه خیر ظاهری، چه‌لذت) باید تنها یک‌واحد مقیاس‌بکار ببریم.

٤) و این همان تخیل عقلی است.

٥) تخیل عقلی مشتمل برحکم است، همان طور که مقدمات قیاس نتیجه‌ای را که ازآنها استخراج می‌شود درخود دارد.

یا، بالأخره، شوق غیرعقلی برشوق غیرعقلی، درحال عدم اعتدال، چیره می‌شود (اگرچه، بالطّبع، همیشه قوّهٔ عالی‌تر است که تفوّق دارد و حرکت را موجب می‌شود). وازاینجا سه قسم حرکت پدید می‌آید[1]. ۱۵

امّا قوّهٔ عقلیّه[2] هرگز متحرّك نیست، بلکه پیوسته درحال سکون

---

۱) این قطعه از سطر ۱۲ تا سطر ۱۵ بسیار مشکل و عقاید مفسران دربارهٔ آن مختلف‌است. اشاره‌ای که در ضمن آن به‌مطالب نجومی بعمل‌آمده برمبنای این عقیده بوده‌است که افلاك نسبت به‌همدیگر تأثیرات محرك دارد، و چون شوق عقلی بر شوق غیرعقلی غالب‌آید غلبهٔ آن مانند تأثیر فلك ثوابت بر افلاك متحدالمرکز داخلی‌است. معنی کلی این قطعه چنین‌است: انسان را سه قسم حرکت حاصل می‌شود: درقسم اول شوق غیرعقلی برشوق عقلی تسلط دارد (و این حالت عدم اعتدال به‌معنی محدود کلمه است که به‌نفس دست می‌دهد)؛ درقسم دوم یکی از اشواق عقلی به‌شوق غیرعقلی غالب است (واین‌حال اعتدال‌است)؛ درقسم‌سوم یکی‌از اشواق‌غیرعقلی بر شوق غیرعقلی دیگر چیره می‌شود (واین حال عدم اعتدال به‌معنی‌اعم کلمه‌است) اما، بالطبع باید تسلط با قوهٔ عالی‌تر باشد. اشکالی که به‌هرصورت دراین قطعه باقیست اینکه، ارسطو حرکتی را که به نفس نسبت می‌دهد با لفظی بیان می‌کند که مفید حرکت اینی‌است؛ شاید علت آن تشبیه حرکات نفس به حرکات افلاك باشد، و چون افلاك را نیزسه قسم حرکت وجود دارد (مابعدالطبیعه، کتاب لاندا) این تشبیه باعث برآن شده‌است که لفظی که برای بیان حرکات افلاك مفید بوده‌است دراین‌قسمت ازاقوال ارسطو به‌حرکات نفس‌نیز اطلاق شود.

۲) قوهٔ عقلیه، یاعقل نظری، غایت عقل عملی را تعیین می‌کند، اما

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

است. وچون <درقیاس عملی> ، ازیک طرف، حکم یاقضیهٔ کلّی، واز طرف دیگر حکم جزئی را تمیز می‌دهیم (زیرا که نخستین حاکی ازاین‌است که هرکه دارای چنین کیفیّتی باشد چنین عملی را انجام می‌دهد، و دوّمین حاکی ازاینکه این عمل معیّن ازآن کیفیّت معیّن‌است ومن کسی هستم که چنین کیفیّتی دارم)، همین حکم جزئی‌است که حرکت را موجب می‌شود ، نه حکمی که برکلّی حمل می‌شود . یا ، بهترآنکه هردو را چنین بدانیم ، ۲۰ منتهی یکی را بیشتر درحال سکون بشماریم ، ودیگری را چنین نگوئیم.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

این غایت مطلوب که قوهٔ عقلیه معین می‌سازد محرك نامتحرك‌است. یعنی در قیاسی که برای راهنمائی عمل صورت می‌پذیرد، وماآن‌را قیاس عملی‌می گوئیم کبرای قیاس که قضیهٔ کلی‌است برشوق مؤثر نیست ، زیرا که این قضیه جز به کلی ارتباط ندارد، و غایتی که برای عمل معین می‌شود امر جزئی است. بلکه صغرای قیاس که موضوع آن جزئی است ، محرك عمل است که آن نیز توجه به‌امر جزئی ومعین دارد (مابعدالطبیعة کتاب آلفا ۹۸۱ الف۱٦). یابهتر آنکه ، بنابه‌تصحیح خود ارسطو، بگوئیم که اگر قضیهٔ کلی نیز درعمل تاثیر ببخشد اثر آن جنبهٔ ثانوی دارد، ودر حقیقت قضیهٔ جزئی‌است که مؤثر است، زیراکه قضیهٔ کلی بسبب جنبهٔ عقلی خود همیشه درحال سکون‌است.

۱۲

< تأثیر حواس مختلف در حفظ موجود زنده >

بدین‌ترتیب. نفس غاذیه[1] را، ناچار، هرموجود زنده‌ای[2]، از هر قبیل که باشد، داراست، و، درواقع، چنین موجودی از حین پذیرفتن صورت تاآنگاه که فاسد شود، دارای نفس است. چه، واجب است که هر کائنی را ۲۵ نموّی و بلوغی و زوالی باشد، و این امور جملگی بدون تغذّی ممتنع است. بنابرین، وجود قوّهٔ غاذیه درهمهٔ موجوداتی که نموّ و زوال می‌یابند ضرورت دارد.— برعکس، وجود احساس درهمهٔ موجودات زنده[2] لازم نیست، زیرا که آنها که جسم بسیطی دارند[3]، و آنها که قادر به‌ادراك صورعاری ازمادّه نیستند[4]، نمی‌توانند دارای لامسه باشند (و با این همه بدون حسّ

---

۱) رجوع‌شود به ۴۱۳ الف ۲۰ که ارسطو در آن قوای مختلف نفس را می‌شمارد و سلسلهٔ مراتب در میان آنها برقرار می‌دارد.

۲) اعم از نبات یا حیوان.

۳) موجودات زنده‌ای که جسم آنها از عنصر واحدی پدید آمده است، مثل نباتات که تقریباً به‌تمامی از خاك ساخته می‌شود، حس لامسه و به‌طریق اولی هیچ کدام از حواس دیگر را ندارند.

۴) منظور نباتات است (رجوع شود به فصل ۱۲ از دفتر دوم، ۴۲۴ الف ۳۲- ب ۳ و حواشی مربوطه).

۳۰ لامسه هیچ حیوانی نمی‌تواند وجود داشته باشد)[۱]. — امّا حیوان حتماً باید دارای احساس باشد، زیرا که طبیعت هیچ کاری را عبث نمی کند[۲] چه، تمام اشیاء طبیعی [یا خود] غایتی دارد و یا [نتیجهٔ] برخورد اتّفاقی اشیائی است که آنها را غایتی است. امّا، چون[۳] هرجسمی که دارای حرکت انتقالی است، ولیکن فاقد احساس است، دستخوش فساد می‌شود و وصول به غایت[۴] که عمل طبیعت آنست، آن را حاصل نمی‌شود (زیرا که چگونه می‌تواند تحصیل غذا کند؟ چه، تنها موجودات زندهٔ ساکنند[۵] که غذا را ازچیزی

۱) جمله‌ای که دربین هلالین است ودرمتن کتاب بعداز جملهٔ «آنها که جسم بسیطی دارند نمی‌توانند دارای لامسه باشند» قرار داشت، ودر ترجمهٔ فارسی به‌این‌موضع نقل گردید، عبارت مشکوکی‌است، باوجود این سیمپلیکیوس Simplicius آن را درج کرده‌است.

۲) ازاحکام جاریه درفلسفهٔ ارسطواست، که درمواضع عدیده ازکتب خود تکرار نموده‌است. رجوع‌شود به‌همین کتاب فصل نهم از دفتر سوم ۴۳۲ ب۲۱-۲۲

۳) جملهٔ سطولی است که جابجا درآن جمل معترضه وارد شده و خبر جملهٔ اصلی درسطر ۷ ازصفحهٔ ۴۳۴ب آمده‌است.

۴) منظور ازاین‌غایت کمالی‌است که خاص طبیعت هرجسمی‌است، وآن اینکه، مثلا، وجود حیوان بطورکامل تحقق‌یابد، زیرا که طبیعت مبدأ حرکت حیوان و علت انبساط و تکامل آن است.

۵) منظور موجودات زنده‌ایست که همواره درمقرخود می‌مانند وجابجا

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

که ازان خارج شده‌اند بدست می‌آورند) ؛ وبعلاوه ، چون هیچ جسمی، لااقلّ از موجودات متحرّکی که قابل کون [وفساد] اند [۱] ، بدون اینکه دارای احساس باشند، نمی‌تواند نفس وعقلی که قادر به‌حکم است داشته باشد ۵ (زیرا که چنین عقلی به‌چه‌کار او می‌آید[۲] ؟ این امر بایستی یا مزیّتی برای نفس او ، ویا برای جسم او باشد[۳]. ولیکن ، درواقع ، نه آن‌است ونه‌این،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نمی‌شوند ، مانند نباتات یاحیوانات پستی از قبیل ZOOPHYTES . این قبیل موجودات زنده غذای خودرا از عناصری بدست می‌آورند که خود ازانها بیرون آمده‌اند (مثل خاك یا آب) ، یعنی از همان محلی که درآن بجا مانده‌اند غذا بیرون می‌کشند.

---

۱) یعنی تمام کائنات متحرك ، به‌استثناء اجرام‌آسمانی که باستحرك بودن وجود آنها ازلی است.

۲) یا، بعبارت دیگر ، جسم متحرکی که قابل کون و فساد است چرا باید نفسی‌وعقلی که قادر به‌حکم‌است داشته‌باشد، بدون اینکه دارای احساس باشد؟ چون طبیعت دارای غایت‌است وهیچ کار بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد عدم احساس درموجودی که نفس‌دارد، یا باید رجحانی‌برای‌نفس‌آن‌باشد یابرای جسم آن . درصورتی که برای هیچ کدام ازآن دو نمی‌توان عدم احساس‌را مرجح دانست : زیرا که ، احساس ، نفس را برای فکرکردن و بدن‌را برای محفوظ ماندن از فساد ، ضروری است .

۳) یعنی نداشتن احساس ، باداشتن عقل ، باید مزیتی یابرای نفس ، یا برای بدن ، باشد، الی آخر .

زیرا که نفس را دیگر فکری نخواهد بود، و جسم بدین‌سبب وجود بهتری نخواهد داشت)، از اینجا برمی‌آید که هیچ جسم متحرّکی، بی‌آنکه احساس داشته باشد، نفسی ندارد.

امّا اگر جسم دارای احساس باشد، ناچار باید یا بسیط یا مرکّب باشد[۱]. امّا بسیط نمی‌تواند بود، زیرا که در این صورت حسّ لامسه نمی‌تواند داشت[۲]، و حال آنکه داشتن آن ضروری است. این امر اخیر[۳] از ملاحظات آتیه به‌وضوح می‌رسد. چون حیوان جسم جانداری است، و هر جسمی قابل تماس است، و چیزی قابل تماس است که قابل احساس با حسّ لامسه باشد، واجب است که بدن حیوان دارای حسّ لامسه باشد، تا بتواند محفوظ و مأمون بماند[۴]. - زیرا که سایر حواسّ، یعنی شامّه و باصره و سامعه، از طریق وسائط دیگری < غیر از خود آلات حسّی > عمل می‌کنند؛ امّا، آنجا که تماس مستقیم

۱) یعنی باید جسمی که دارای احساس است، یا از عنصر واحدی (مانند آب یا خاك...) صورت‌پذیر شده باشد، یا از عناصر متعدد دومختلف.

۲) داشتن حس لامسه محتاج این است که بدن حیوان مرکب از عناصر متعدد باشد (شرح این استدلال در فصل ۱۳ آمده است).

۳) یعنی اینکه حیوان ناچار است که حس لامسه داشته باشد.

۴) حیوان یا جسم جاندار با اجسام دیگر در تماس واقع می‌شود، و تماس امری است که ملموس به‌حس لامسه است، پس اگر حیوان دارای حس لامسه نباشد ناچار از تماسی که با اجسام دیگر می‌یابد بی‌خبر می‌ماند، و بدین ترتیب معرض صدماتی واقع می‌شود، و قادر به‌حفظ خویشتن در مقابل این صدمات نمی‌گردد.

حاصل می‌شود، اگر احساس به حیوان دست ندهد، نه قادر به احتراز از پاره‌ای از اشیاء، و نه قادر به‌ادراك پارهٔ دیگر خواهد بود. و اگر چنین باشد، امکان نخواهد یافت که وجود حیوان مأمون ومصون بماند. ازهمین‌رو ذائقه نیز بمنزلهٔ قسمی از لامسه است؛ ذائقه احساس غذا است، و غذا ۲۰ جسمی قابل لمس است[1]. برعکس، صوت ورنگ و بوی نه مغذّی است، نه موجب نموّ و ذبول می‌شود. ازاینجا ناگزیر برمی‌آید که ذائقه نوعی از لامسه باشد، زیرا که احساس شیء ملموس ومغذّی است. — پس این دو حسّ[2] برای حیوان ضروری است، و پیداست که ممکن نیست که حیوان بتواند بدون حسّ لامسه وجود داشته باشد. امّا حواسّ دیگر، تنها به‌منظور رفاهیت حیوان است، وازهمین‌رو تعلّق آن به‌همهٔ اجناس حیوانات ۲۵ ضروری نیست، بلکه فقط به‌بعضی‌ازآنها، یعنی بدانها که حرکت انتقالی دارند، تعلّق می‌پذیرد. زیرا که این قبیل حیوانات، برای حفاظت خود، لازم نیست که تنها بوسیلهٔ تماسّ مستقیم ادراك کنند، بلکه با فاصله نیز [می‌توانند چنین کنند][3]. واین بدان ترتیب ممکن است که حیوان بتواند

---

۱) استدلال ارسطو چنین است: هرچیزی که قابل لمس باشد قابل ادراك باحس‌لامسه است، غذا قابل لمس‌است پس‌قابل ادراك باحس‌لامسه است؛ و بدین‌ترتیب‌ذائقه نوعی از لامسه می‌شود.

۲) یعنی لامسه و ذائقه.

۳) رجوع‌شود به کتاب حس۴۳٦ ب۱۸.

بوسیلهٔ شیء متوسّطی ادراک کند[1]، یعنی این شیء متوسّط تحت تأثیر شیء محسوس، و حیوان خود تحت تأثیر این شیء متوسّط، تأثّر و تحرّک پذیرد. همان طور[2] که در حرکت اینی شیء محرّک تغیّری را تا حدّ معیّنی باعث می‌شود؛ وآنچه تحریکی را موجب شده‌است شیء دیگری را قادر می‌سازد که‌آن نیز تحریک دیگری را موجب شود، و بدین‌ترتیب حرکت درمسیر شیء متوسّطی انتقال می‌پذیرد؛ وهمان‌طور که، علاوه بران، محرّک اول موجب دفع و تحریک می‌شود بی آنکه خود دفعی‌را قبول کند، درصورتی که محرّک آخرقبول دفع می کند بی آنکه دفع دیگری‌را موجب شود، وشیء متوسّط هم چنان وهم چنین است[3]؛ وبالأخره همان‌طور که اشیاء متوسّط متعدّدند؛ درمورد حرکت کیفی یا استحاله نیز چنین است، منتهی با این تفاوت که استحاله، درحالی که موضوع در یک مکان باقی می‌ماند، حاصل می‌شود. مثلاً، اگر مهری را در مومی فرو برند، موم فقط تا نقطه‌ای که مهر را فرو برده‌اند خرکت می کند؛ برعکس، سنگ [دراین حال] هیچ گونه حرکتی نمی‌کند، درصورتی که آب تا فاصلهٔ دوری به حرکت درمی‌آید. امّا هوا، برفرض اینکه قارّ و واحد بماند، تا عالی‌ترین درجه، به‌صورت فاعل ومنفعل، متحرّک می‌شود[4]. همچنین، دربارهٔ انعکاس نور، بجای اینکه

۳۰ ... ۵ — ۴۳۵ الف

---

۱) در مورد هرکدام ازآن حواس سه گانه.

۲) ارسطو مقایسه‌ای در بین ادراک و حرکت مکانی می کند تاانتقال تغیری راکه در ادراک حاصل می‌شود تبیین نماید.

۳) هم محرک و هم متحرک است(م).

۴) رجوع شود به‌دفتر دوم، فصل هشتم، ۴۱۹ب۲۱، به‌بعد.

فرض کنیم[1] که رؤیت ازچشم خارج می‌شودومنعکس می گردد، ارجح است که بگوئیم که هوا ، مادام که برحال واحد باقی باشد ، تحت تأثیر شکل و رنگ منفعل می‌شود[2]. امّا هوا برسطح صیقلی به یک حال باقی است : ازهمین روست که چنین هوائی آلت باصره را چنان تحریک می‌کند که گوئی ۱۰ مهری که بریک طرف موم بزنند تاطرف مقابل آن منتقل شود.

۱) چنانکه افلاطون و امپدکلس چنین فرض کرده‌اند(طیماؤس ۴۵ب-۴۶ج). — افلاطون رؤیت را حاصل از تلاقی آتش بصری که از چشم خارج می‌شود بانوری که از شیء مبصر بیرون می‌آید دانسته‌است.

۲) رجوع شود به ۴۱۹ب ۲۷ واز همین روست که آئینه موجب انعکاس نور می‌شود.

۱۳

<جسم ذی حیات مرکب است. ـ عمل اصلی لامسه >

پیداست[۱] که بدن حیوان بسیط نمی‌تواند بود، یعنی مثلاً تنها از آتش یا ازهوا نمی‌تواند به‌وجود آید. چون، به‌طوری که گفته‌ایم[۲] هرجسم ذی حیاتی از حسّ لامسه برخورداراست، درواقع، درصورت فقدان لامسه، حیوان نمی‌تواند دارای هیچ حسّ دیگری باشد. اینک گوئیم که عناصر دیگر، غیر ازخاک[۳]، می‌تواند به‌صورت آلات حسّی درآید. ولیکن همهٔ این آلات، باادراک بوسیلهٔ شیء دیگری غیرازخودشان، یعنی بوسیلهٔ

---

۱) ارسطو در سراسر این قطعه، یعنی از ۴۳۵ الف ۱۱ تا ۴۳۵ ب ۳، می‌خواهد ثابت کند که بدن حیوان‌را نمی‌توان متشکل از عنصر واحددانست هرجسم جانداری دارای لامسه‌است، و آلت لامسه نمی‌تواند ازآتش یاازهوا یا ازآب پدید آید، زیرا که آن قسمت ازآلات حسی که ازاین عناصر پدید آمده است تنها بواسطهٔ همان عناصر (یعنی هوا وآب...) ادراک می‌کند، وهمچنین نمی‌تواند تنها ازخاک باشد، زیراکه، غیرازکیفیات خاک، کیفیات دیگری را نیز بالامسه می‌توان ادراک کرد. بنابرین آلت لامسه (ودر نتیجه سراسر بدن) ازعناصر متعدد ترکیب یافته‌است.

۲) ۴۳۴ ب ۱۳ به‌بعد.

۳) وآتش (۴۲۵ الف ۵).

اشیاء متوسّط ، است که احساس را پدیدمی‌آورد ، درصورتی که حسّ لامسه ازراه تماسّ مستقیم با خود محسوسات عمل می کند ، و نام خود را نیز ازهمین‌جا می گیرد. درست است که آلات حسّی دیگر نیزازراه تماسّ موجب ادراك می‌شود ، ولیکن این تماس به‌وساطت شیء دیگری <جزخود آلت حسّی> وقوع می‌یابد : تنها حسّ لامسه است که ، بنا به‌عقیدهٔ جاریه[1] ، بنفسه[2] ادراك را موجب می‌آید . ازاینجا برمی‌آید که بدن هیچ حیوانی نمی‌تواند ازچنین عناصری صورت پذیر باشد[3]. — امّا ازخاك نیز نمی‌تواند پدیدآید ، زیرا که لامسه حدّ متوسّطی دربین اشیاء ملموس‌است، وآلت آن ، نه‌تنها قادر به‌ادراك تمام فصول منوّع خاك است، بلکه سرد و گرم و تمام صفات ملموس دیگررا نیز ادراك می‌کند. وعلّت اینکه ما به‌وساطت استخوانها ومویها واین قبیل از اعضاء بدن احساس نمی کنیم ، این است که آنها فقط ازخاك پدید آمده‌اند . و نیز به‌همین دلیل است که نباتات ، که

---

۱) البته عقیدهٔ خود ارسطو (رجوع‌شود به ۴۲۳ ب۲۲) چنین نیست ، ولیکن ارسطو موقتاً دراین مورد آن‌را می‌پذیرد، زیرا که هیچ کدام از عناصر نمی‌تواند به تنهائی آلت لامسه را صورت‌پذیر سازد ، و دلیل براین مطلب آن را می گیرد که آلت لامسه ، چون باید همهٔ اشیاء را مستقیماً لمس‌وادراك کند ، باید مرکب از همهٔ عناصر باشد .

۲) یعنی بدون اینکه واسطه‌ای بین آلت لامسه و شیء ملموس باشد .

۳) از عناصری که قبلا مورد بحث بود، یعنی‌عناصر چهارگانه به‌استثناء خاك .

< عمدةً > از خاك صورت پذیر شده‌اند، هیچ گونه احساسی ندارند. پس بدون لامسه هیچ حسّ دیگری نمی‌تواند بود ، و آلت لامسه نه از خاك می‌تواند صورت‌پذیر شده‌باشد، ونه‌از هیچ یک از عناصر دیگر <به‌تنهائی>. در نتیجه ، آشکارا لازم می‌آید که لامسه تنها حسّی باشد که فقدان آن موجب مرگ حیوان است . درواقع ، ممکن نیست که حیوان ، بی آنکه حیوان باشد ، لامسه را دارا شود، و همچنین لازم نیست که، برای اینکه حیوان باشد، حسّ دیگری جز لامسه داشته باشد . ونیز ازهمین‌روست که محسوسات دیگر ، یعنی رنگ و صوت و بوی ، اگر شدّتی به‌افراط بیابد، تنها آلات حسّی را می‌تواند تباه سازد، نه خود حیوان را (مگر بالعرض: مثلاً، اگر تحریکی یا تکانی هم‌زمان با صوت حاصل شود[1]، یااینکه، تحت تأثیر اشیاء مرئی یامشموم ، اشیاء دیگری به‌حرکت آید که با تصادم خود موجب تباهی شود). همچنین ، طعم،[2] تنها از آن‌حیث که ملموس هم‌می‌تواند بود، تباه‌می‌تواندساخت. برعکس، شدّتی که‌به‌افراط دراشیاء ملموس، مانند گرم یا سرد یا سخت ، حاصل شود ، خود جانور را تباه می‌سازد[3]: چون شدّت مفرط درهر گونه محسوسی آلت حسّی‌را نابود می‌گرداند، ازاینجا برمی‌آید که شدّت مفرط در شیء ملموس حسّ لامسه را ازمیان می‌برد ، حسّی‌که ماحیات‌را بدان تعریف کرده‌ایم[4]: زیراکه اثبات نموده‌ایم که وجود حیوان

---

۱) مثلا در موقع رعد.

۲) در مورد سموم.

۳) بالذات نه بالعرض.

۴) رجوع‌شود به‌سطر ٤ تا ۷ از همین‌صفحه

بدون لامسه ممکن نیست. ازهمین‌روست که افراطی که درشدّت ملموسات
حاصل می‌شود ، نه‌تنها آلت حسّی ، بلکه خود حیوان را نیز ازمیان می‌برد،
چون لامسه تنها حسّی است که حیوان ناگزیر از دارا بودن آن است.

۲۰ امّا حواسّ دیگررا ، چنانکه گفتیم[1]، حیوان ازجهت وجود خود
دارا نیست ، بلکه ازلحاظ رفاهیت خود داراست : مانند باصره ، که چون
حیوان ، درهوا و درآب ، و بـه طور کلّی ، در محیط شفّاف زنـدگی
کند ، در رؤیت به کار او می‌آید ؛ ذائقه برای این‌است‌که حیوان بتواند
کیفیّات لذّت بخش و الم انگیز را درغذا دریابد ، بدانها اشتیاق ورزد و
به‌حرکت درآید؛ سامعه برای این است که حیوان را به‌دریافت چیزی که
بدو ابلاغ می‌شود قادر سازد ، و بالأخره ، زبان برای این‌است که‌اوبتواند
۲۵ بادیگران درمرابطه باشد.

پایـان

۱) ۴۳۴ ب ۲۴.

تعلیقات

درتطبیق بعضی از فقرات ترجمهٔ قدیم عربی ازکتاب نفس ارسطو که ازآثاراسحق بن حنین‌است با ترجمهٔ فارسی حاضر:

۱ـ ۴۰۲ الف ۵: «لاسیّما العلم بالفرع» — درترجمهٔ فارسی به تبع ترجمهٔ فرانسوی «خاصّه درعلم طبیعی» آمده وابن سینا نیزدرتعلیقات خود برکتاب نفس[1] دراین مورد علم‌الطّبیعی آورده‌است وشاید این قرینه‌دالّ بر اختلاف نسخهٔ اوازاین ترجمه با نسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی باشد[2].

۲ـ ۴۰۲ الف ۱۰: «اثبات المتنع» — درترجمهٔ فارسی: تحصیل معرفت قطعی.

۳ـ ۴۰۲ الف ۲۴: «اجوهراوکیفیّةام‌کمیّةام ضرب آخرمن ضروب لنعوته التی قد جزئت» — نعوت دراین مورد به جای مقولات آمده است.

۴ـ ۴۰۲ ب ۵: «او انّما المعنی فیها معنی خاص مفرد کمعنی الانسان غیرمعنی‌الفرس ومعنی الفرس‌غیرمعنی الکلب». ـ درترجمهٔ فارسی: «یاهر نوع آن را تعریف جداگانه‌ایست، چنانکه درمورد اسب و سگ وانسان‌و

---

۱) این تعلیقات درکتاب ارسطو عندالعرب تدوین عبدالرحمن بدوی چاپ شده‌است و راقم ارسطو را دربارهٔ آنها تحقیقی جداگانه‌است.

۲) قرائن دیگر را در تحقیقات راقم سطور راجع به تعلیقات ابن سینا می‌توان یافت.

خدا چنین است») ــ لفظ خدا از ترجمهٔ عربی شاید به ملاحظهٔ دیانت وخوف از مقارنهٔ آن با اسب وسگ و انسان حذف گردیده و شاید جزء سقطات ترجمه یا استنساخ باشد.

۵ـ ۴۰۲ ب ۲۴: «علی ما فی الوهم» ــ وهم دراینجا درمقابل کلمهٔ فنطاسیا است و این ترجمه با اصل یونانی مطابق تراز ترجمهٔ فرانسوی است که دراین مورد فنطاسیا را «تجربه» معنی کرده ودر ترجمهٔ فارسی نیز از آن متابعت شده است. رجوع شود به حاشیهٔ مربوطه در ترجمهٔ حاضر.

۶ـ ۴۰۳ ب ۱: «ای حدود لم تقدمها المعرفة بالاعراض فلیس یسهل ان تقیس علیها وان کانت جمعا بالاتفاق والهذر» ــ این ترجمه ظاهراً درست نیست. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

۷ـ ۴۰۳ ب ۷: «فمن من هؤلاء العالم بالاشیاء الطبیعیّه؟ القائل بالهیولی وهو جاهل بمعنی الکیفیّة وحده اوالقائل بمعنی الکیفیّة وحده» ــ کیفیّت در اینجا بمعنی صورت استعمال شده است.

۸ـ ۴۰۳ ب ۱۰: «و امّا المتقدّمون فلیس منهم احد یدخل فی حدّه الاعراض المغیّرة للهیولی ولا اللّازمة الثّابتة». ـ «اعراض مغیّر هیولی» بجای اعراضی که از هیولی مفارقت پذیر است استعمال شده و این استعمال مغیّر معنی است.

۹ـ ۴۰۴ ب ۱۰: «قالوا انّ الاوائل هی النّفس ومنهم من جعل هذه الاوائل کثرةً ومنهم من قال انّ الاوّلیّة واحدة کمثل انباذقلس...» ــ دراین قطعه وقطعات دیگر از جمله: ۴۰۲ الف ۵، ۴۱۳ ب ۱، ۴۱۳ ب ۱۱، ۴۲۷

الف ۱۵ اوایل واوّلیّت درمقابل کلمه‌ای[1] آمده‌است که امروزمعمولاً در ترجمهٔ آن اصول یا مبادی آورده می‌شود وذکرامپدکلس دراین قطعه چنان آمده‌است که گوئی او قائل به اصل واحد است ، و حال آنکه ، برعکس ، قائل به کثرت اصول، یعنی به‌عناصر اربعه، بوده‌است.

۱۰- ٤۰٤ ب ۲۰ : « ... فقال انّ الحیوان الّذی من صورة الطّول الاوّل والعرض الاوّل و العمق الاوّل و سائرالاشیاء علی‌مثل هذا النّحو» — صورت دراینجا به معنی مثال افلاطونی آمده‌است همچنانکه در ٤۰٤ ب ۲۵-۲۷ : « ... وصورالاشیاء هذه‌الاعداد.»

۱۱- ٤۰٤ب ۲٤ : « وعدد الکیف حسّ » —کیف دراینجا بجای حجم آمده است .

۱۲- ٤۰٤ ب ۳۰ : « وخاصّةالّذین قالوا بالجرم فانّهم خالفوا علی من قال من بین‌الحسّ.» — « من‌قال من بین الحسّ » یعنی «کسانی که آنها را غیرجسمانی دانسته‌اند» .

۱۳- ٤۰٥ الف ٥ : « فظنّوا علی‌غیر صحّة » —وحال آنکه منظورارسطو این‌است که: « رأی آنان بی دلیل نبوده‌است » .

۱٤- ٤۰٦ الف۲٦: « ولو اردنا الادّعاء والتّجنّی... » — در ترجمهٔ فارسی به تبع ترجمهٔ فرانسوی چنین آمده است : « حتی اگر بخواهیم دراین مورد به تخیّل نیز بپردازیم... »

۱٥ - ٤۰٦ ب ۲٦ : « وقد قال افلاطن فی کتاب الی طیماؤس » —

[1] Principe

ازاین فقره وفقراتی نظیرآن درسایرموارد ازقبیل آنچه در٤٠٤ب ۱۷ آمده است می‌توان استنباط کرد که مترجم عربی محاورهٔ طیماؤس را نامه‌ای از افلاطون به طیماؤس می‌پنداشته‌است .

۱٦ـ ٤٠٦ ب ۳۰: « حتّی الخالق خطّها المستقیم » ــ کلمهٔ « خالق » درمقابل کلمهٔ « دمیورگوس[1] » است که در ترجمهٔ فارسی به‌جای آن «صانع» ذکرشده است .

۱۷ـ ٤٠۷ الف ۹ : « وهذه من جهة التّوالی شیء واحد کمثل العدد ولیس مثل العقل. » ــ به جای « ولیس مثل العقل » می‌بایست « ولیس مثل الجسم» یا « ولیس مثل المقدار » آورده شده‌باشد.

۱۸ـ ٤٠۸ الف ٥ : « احدهما الجسم الّذی له حرکة وضرب من ضروب الانتصاب.» ــ دراین موضع ومواضع دیگرازترجمهٔ عربی درمقابل کلمه‌ای که امروزوضع می‌گوئیم انتصاب گفته شده ومقداربجای جسم آمده است. ازجمله: ٤٠۷ الف ۹ و ٤۲۹ ب ۱۰.

۱۹ـ ٤٠۸ الف ٦: « . . . والآخرنرید به ترکیب الاجسام الّتی اذا الفت لم یمکنها ان تقبل بینها شیئاً من جنسها و معنی ذوی الخلط من الاشیاء داخل فی هذا.» ــ به قسمی بیان‌شده‌است که گوئی می‌خواهد قسم دیگرتألیف را برساند و حال آنکه توضیح معنی قسم اوّل است و ذکر قسم دوّم از آنجا آغازمی‌شودکه گفته‌است ، « ومعنی ذوی الخلط ... »

۲۰ـ ٤٠۸ الف ۱۳ : « فانّ معنی خلط العناصر فی جزءاللحم وفی جزء

---

1) Démiurge

العظم واحد. »ــ مخالف با مفاد ترجمهٔ فارسی است: « امتزاج عناصری که گوشت یا استخوان را پدید می‌آورد به‌یک نسبت نیست.»

۲۱ـ ۴۰۸ الف ۲۶: « ولیس لمعنی الخلط نفس. »ــ این جمله حاکی ازاین‌است که برای خود امتزاج نفسی نباشد وحال‌آنکه برطبق ترجمهٔ ما منظوراین‌است که: « اگر نفس همان نسبت امتزاج نباشد.»

۲۲ـ ۴۰۸ ب ۲۸: « فامّا العقل فیظهر انّه روحانی لایألم. » ــ در ترجمهٔ فارسی به‌جای تعبیر « روحانی » تعبیر « الهی » آمده است، ایضاً رجوع شود به ۴۱۵ الف ۲۷ و۴۱۵ ب۲.

۲۳ـ ۴۰۹ الف ۵: « لانّ النّقطة انّما هی واحدٌ له نصبةٌ فامّا عدد النّفس فاین هو وایّ نصبة له. »ــ نصبة به‌معنی‌وضع آمده‌است، همان‌طور که درجای دیگرانتصاب بمعنی دارا بودن وضع آمده بود (۴۰۸ الف۵)، نیزرجوع شود به ۴۰۹ الف ۲۰.

۲۴ـ ۴۱۰ ب ۵: « ... لانّه فرد احد لایقبل‌الفساد ولایعرفه. »ــ در ترجمهٔ فارسی‌آمده است: « ... زیراکه تنها اوست که یکی از عناصر یعنی کین‌را نمی‌شناسد » ومنظوراز کین عامل‌مقابل مهردرمذهب امپدکلس است.

۲۵ـ ۴۱۰ ب ۱۴: « ونحن نقرّ له ان یکون بالطّباع مالکا متقدّما فامّا العناصرفانّها متقدّمات علی الاشیاء. » ــ جزء دوّم این عبارت را نمی‌توان به‌جزء اوّل‌عطف کرد، زیرا که این دوجزء حاکی ازدورأی متقابل است (رجوع شود به ترجمهٔ فارسی).

۲۶- ۴۱۱ ب ۲۰ : « ونری طائفة من الحیوان الّتی تسمّی « انطوما » الّتی لا رئة لها. » — « انطوما » چنانکه از حاشیهٔ ترجمهٔ فرانسوی بر این فقره به دست می‌آید در زبان یونانی به معنی حشرات است و در ترجمه فارسی نیز به تبع آن لفظ حشرات آمده ولکن « لا رئة لها » در ترجمهٔ فرانسوی مذکور نیست ، و به همین سبب در ترجمهٔ ما نیز ذکر آن نیامده‌است. ایضاً رجوع شود به ۳۱۳ ب ۲۰.

۲۷- ۴۱۲ الف ۵ : « ... وبعضه شبح وصورة. » — « شبح » به معنی شکل آمده وصورت به همان معنی ارسطوئی که در فلسفه متداول شده‌است. شاهد دیگر: « ۴۱۴ الف ۹ : فالعلم والصّحّة شبح وصورة و معنی . » و در بعضی از مواضع دیگر کلمهٔ یونانی را که دالّ بر شکل بوده به صورت « اشکیم » تعریب کرده و درجمع آن اشاکیم آورده است (۴۱۴ ب ۱۰ و ۴۲۵ الف ۱۷.)

۲۸- ۴۱۴ ب ۱۷ : « وقد نجد فی بعض الحیوان مع القوی الّتی ذکرنا حرکة الانتقال ونجد فی الناس العقل و التفکّر وغیر ذلک ممّا یشبه ان یکون اکرم واشرف. » — جزء اخیر این ترجمه مطابق با ترجمهٔ فارسی نیست ، در ترجمهٔ فارسی چنین‌است : « مثل انسان وهر موجود زندهٔ دیگری که ماهیّتی مشابه با انسان یا برتر از او داشته باشد ، برفرض اینکه چنین شیئی موجود باشد . »

۲۹- ۴۱۵ الف ۱۱ : « وامّا القول فی العقل البحّاثة النظّار فهو قول غیر هذا . » — در ترجمهٔ فرانسوی به جای « عقل » کلمه‌ای آمده است که

درزبان فارسی به « روح » ترجمه می‌شود ، و شاید بتوان ترجمهٔ عربی را مناسب‌تر دانست .

۳۰ـ ۴۱۵ الف۲۷ : « الحیوان یلد حیواناً والنّبات نباتاً مثله لتشرك الابدی الروحانی بقدرطاقتها . » ـ شاهد دیگری است ، به تبع فقرهٔ منقول سابق (۴۰۸ ب ۲۸) ، براینکه به‌جای کلمهٔ « الهی » درترجمهٔ ما که مستفاد ازترجمهٔ فرانسوی است درترجمهٔ عربی « روحانی » آمده است ، نیز رجوع شود به ۴۱۵ ب۲ .

۳۱ـ ۴۱۵ ب ۲ : « فلما لم یکن للفاعل الطّبیعی ان یشرك الابدی الرّوحانی باتّصال البقاء . » ـ دراین فقره نیز « روحانی » به جای الهی آمده است. رجوع شود به : ۴۱۵ الف ۲۷ و ۴۰۸ ب ۲۸ .

۳۲ـ۴۱۶ الف ۲۰ : « وجب بالاضطراران یکون اوّل ما نحدّدالکلام فی‌الغذاء من اجل انّ انفصال هذه القوّة من سائرالقوی لایکون بهذا العمل الّذی هوالغذاء . . . » ـ مخالف مفهومی‌است که ازترجمهٔ فارسی مستفادمی‌شود: « ابتدا باید ازعمل تغذّی به سخن آغازکنیم چه قوّهٔ مورد بحث با همین عمل ازسایرقوا متمایز می‌شود » شاید ازترجمهٔ عربی کلمهٔ الّا قبل ازکلمهٔ « بهذا العمل » ساقط شده باشد .

۳۳ـ ۴۱۷ الف ۱۰ : «والادراك بالحسّ مقول علی جهتین : «وذلك انّا نقول انّ البصیر و السّمیع بالقوّة هما بصیران سمیعان ولوکانا قائمین والحسّ الفاعل ایضاً مفعول علی جهتین : احداهما بالقوّه والاخری بالفعل. » ـ به‌نظرحقیردراین فقره باید دوتصحیح به عمل آورد: ۱ـ « نائمین » به‌جای « قائمین » و ۲ـ « مقول » به جای « مفعول » .

۳۴ـ ۴۱۷ ب ۵ : «... وماكان هذا لايجوز ان يستحيل(لانّ منه و وفيه تكون الزّيادة وانّما ابداء الانطلاشيا وهوالفعل التّامّ) (او) ليس من جنس‌الاستحاله »ــ منظورارسطوچنانکه ازترجمهٔ فارسی برمی‌آید این‌است که چنین حرکتی یا اصلاً استحالـه نیست یا استحاله‌ای از جنس دیگر است . مترجم عربی فقط شقّ اول را بیان کرده وبا جملـه‌ای کـه مصحّح مصری‌آن را به تبـع اصل‌کتاب در بین هلالین گذاشته بیان خود را تعلیل نموده و جمـلهٔ آتیه را مکمّل جزء آخراین جملهٔ معترضه قرار داده است : « وانّما ابداء الانطلاشيا وهوالفعل التّامّ ليس‌من جنس الاستحاله » . واین معنی اگرچه فقط جزئی از مفادکلام ارسطو را می‌رساند صحیح است . اما مصحّح مصری با افزودن‌کلمهٔ « او » به تبع اصل یونانی یاترجمه فرانسوی ربط وصحّت‌کلام مترجم عربی را از میان برده است . زیرا که اگر قید مزبورآورده شود باید جملهٔ بعدی نیزتصحیح‌گردد تا مفادآن این باشدکه « استحاله‌ای ازجنس دیگر »است.

۳۵ـ ۴۱۸ الف ۱۴ : « وليس يدرك اللمس القرع و اللون وليس يدرك المتلوّن واين هو فهذه و مثلها خواصّ‌كلّ حسّ . »ــ این ترجمـه چنانکه مصحّح مصری نیز پی‌برده‌است مطابق با اصل نیست.رجوع‌شود به ترجمهٔ فارسی.

۳۶ـ ۴۱۸ الف ۳۱ : « و كلّ لون فهومحرّك صفاء الوجود بالفعل. »ــ صفاء دراین مورد و در ۴۱۸ ب ۲۸ و موارد دیگر درمقابل‌کلمه‌ای‌آمده است‌که اسلامیان بعداً آن را « شفّاف » یا « شفيف » نامیده‌اند ودرترجمهٔ

فارسی نیز همین کلمه بکار رفته‌است. امّا در ۴۱۸ ب ۱۶ و ۱۹ وچند مورد دیگر از ترجمهٔ عربی به جای کلمه « صفا » کلمه « صقیل » آمده است:

۳۷- ۴۱۸ ب ۱۲ : « فانّ لذلک شیئاً مفرداً بحال واحدة غیر منصرف. » ــ مطابق مابازای خوددر ترجمهٔ فارسی نیست.

۳۸- ۴۱۸ ب ۱۵ : « ولاصبیب من النّار. » ــ « صبیب » در مقابل کلمه‌ای یونانی آمده است که به معنی چیزی است که از جسمی صدور می‌یابد[1]. در موضع دیگر این کلمه را « بصیص » آورده است (۴۲۳ الف ۱۵). رجوع شود به حواشی عبدالرّحمن بدوی براین دو فقره از ترجمهٔ عربی.

۳۹- ۴۱۹ الف ۵ : « ومنها قرن حیوان یقال له موقس. » ــ نام این حیوان که مصحّح مصری شکل یونانی آن را نیزدرج کرده است از ترجمهٔ فرانسوی ساقط شده ویا شاید دراصل کتاب نیز نبوده است.

۴۰- ۴۱۹ ب ۴ : « القرع فرعان » ــ به عقیدهٔ راقم سطور باید چنین تصحیح شود : القروع قرعان. »

۴۱- ۴۱۹ ب ۸ : « ومنها ما له قرع کالشّبه » ــ « شبه » دراین مورد درمقابل کلمه‌ای که به فارسی آن را درهمه جا « مفرغ »[2] آورده‌ایم آمده است، ولیکن در ۴۱۹ ب ۱۵ به جای آن کلمهٔ « نحاس » ودر ۴۰۳ الف ۱۴ به جای آن « صفر » مذکور شده است.

---

۱) Effluve

۲) Airain

۴۲ـ ۴۲۰ ب ۲۳ : « وذوات الشّیء من الحیوان اکثر حرارةً فی هذا العضو من غیرها » ــ به‌جای « ذوات الشیء » در ترجمهٔ فرانسوی کلمه‌ای به معنی « پادار » آمده است، و در اینجا باید احتمال داد که یا در اصل یونانی محملی برای تشابه کلمهٔ دالّ بر « شیء » و کلمه حاکی از « پای » وجود داشته و یا در ترجمهٔ عربی تصحیفی رخ داده‌است. حقیر به سبب جهل خود به لغت یونانی از اظهار نظر در شقّ اول معذور است، امّا شقّ دوّم را تأیید می کند و احتمال می‌دهد که « ذوات الشیء » در اصل نسخهٔ ترجمه « ذوات المشی » بوده است .

۴۳ـ ۴۲۲ الف ۷ : « و نحس الاشتمام یدرك الاشیاء بالقوّه. » ــ در ترجمهٔ فرانسوی و به تبع آن در ترجمهٔ فارسی چنین آمده است : « وآلت شامّه نیز بالقوّه خشک است. »

۴۴ـ ۴۲۴ الف ۱۸ : « انّ الحسّ قابل الصّور المحسوسه بغیر هیولی کقبول الموم علی نقش الخاتم.» ــ در این فقره و در ۴۱۲ ب ۷ و ۴۳۵ الف ۲ و ۴۳۵ الف ۹ کلمهٔ « موم » متداول در زبان فارسی که مأخذ اصلی آن بر بنده معلوم نیست به جای کلمهٔ « شمع » که در این موارد عیناً استعمال آن در لغت عربی شایع است به‌کار رفته است .

۴۵ـ ۴۲۵ الف ۱۱ : « لذلک ان لم یکن (جسم) آخر اوعرض غیر ما یعرف لما شاهدناه من الابعاد. . . » ــ « ابعاد » چنانکه مصحح مصری نیز پی برده به‌جای « اجسام » آمده‌است .

۴۶ـ ۴۲۵ ب ۱۵ : « وان کان للبصر حسّ هوغیره فذاك ما ذهب

علی القسمة الی مالاغایة له... » - در ترجمهٔ فرانسوی « علی القسمة » وجود ندارد ومفاد کلام نیز مقتضی آن نیست . رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

۴۷- ۴۲۶ الف ۲۸ : « وان کان الاتّفاق فی الاصوات صوتاً . . . واتّفاق الاصوات معنی من المعانی . . . » - « الاتّفاق فی الاصوات » درمقابل لفظی آمده است که ما در ترجمهٔ فارسی درفصل ٤ ازکتاب اوّل ، به تبع بابا افضل ، آن را « ایتلاف » ترجمه کرده و در فصل دوّم ازکتاب سوّم ، برای حفظ تناسب مطلب با صوت و آواز که مورد بحث بوده ، در مقابل آن « هم آهنگی » آورده ایم . و « معنی من المعانی » درمقابل کلمه‌ای[1] آمده که با این تعبیر مناسبتی ندارد ، ودرسطور بعد نیز تکرار شده است.

۴۸- ۴۲۶ ب ۱۵ : « وهذا دلیل انّه لیس فی جزء اللحم غایة الحسّ. » - « غایت » در اینجا به جای « واسطه » آمده است ، مناسبت معلوم نشد.

۴۹ - ۴۲۷ الف ۲۰ : « وکذلک رأت القدماء منهم انبادقلس واومیروش الشاعر انّ الادراک بالعقل شبیه الادراک بالحسّ وانّه شیء جسمانیّ . » - مترجم عربی چنانکه مصحّح مصری نیز شرح داده قائل به تلخیص شده وازذکرقول هر کدام ازاین دوتن که در کلام ارسطوجداگانه آمده خودداری کرده است. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی .

۵۰- ۴۲۸ الف ۱٦ به بعد : « در این سطور در مقابل کلمه‌ای[2] که درترجمهٔ فارسی همواره به لفظ « ظنّ » یا « گمان » آورده‌ایم گاهی « رأی »

---

۱) Proportion

۲) Opinion

وگاهی «ظنّ» وگاهی «خطر» گفته شده‌است.

۵۱- ۴۲۹ الف۲۱: «وانّما یکون هذا منه لکی یعرف القریب»- راقم سطور احتمال می‌دهد که «قریب» مصحّف باشد واصل آن را شاید بتوان گفت که «غریب» بوده است در مقابل کلمه‌ای که در ترجمهٔ فارسی «صورت خارجی» آمده‌است.

۵۲- ۴۲۹ الف۲۷: «ولوکان مثل الحاسّة وجب ذلک له الّا انّه لیس کشیءٍ منها.» ترجمه صحیح نیست ودر ترجمهٔ فارسی چنین آمده است: «یا اینکه حتّی مانند قوّهٔ حسّاسه آلتی داشت وحال آنکه در واقع عقل را هیچ آلتی نیست.»

۵۳- ۴۳۰الف ۱۵: «فانّ الصّورة تجعل الالوان...» - «صورة» غلط و «ضوء» صحیح است، وشاید غلط چاپی باشد.

۵۴- ۴۳۰ الف ۲۰: «فامّا العقل الّذی حاله حال قوّة فانّه فی الواحد اقدم بالزمان وامّا فی الجملة فلازمان.» - در ترجمهٔ فارسی چنین آمده است: «برعکس، علم بالقوّه در فرد برحسب زمان مقدّم است، ولیکن، مطلقاً حتّی برحسب زمان نیز مقدّم نیست.»

۵۵- ۴۳۰ الف ۲۲: «و بذلک صار روحانیاً غیر میّت.» - «روحانی» به جای «ازلی» یا «ابدی» آمده‌است.

۵۶- ۴۳۰الف ۲۴: «ولیس یدرک العقل ولا یفهم شیئاً بغیر توهّم.» - «بغیر توهّم» در ترجمهٔ فرانسوی نیامده است. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی و اختلاف آراء محقّقین در تفسیر این قطعه که در حواشی این ترجمه نقل شده است.

۵۷- ۴۳۰الف۳۳: «کقولک مالاقدر له اوقطراوذوتقدیر وقطر.» — درترجمهٔ فرانسوی قسمت اخیراین عبارت یعنی «اوذوتقدیر وقطر» وجود ندارد. — دربارهٔ این فقره ازترجمه ملاحظهٔ دیگری هم هست که می‌توان ازمراجعه به تعلیقات ابن سینا برکتاب نفس دریافت.

۵۸- ۴۳۰ ب ۹: «وکذلک الزّمان ذوقسمة ولا قسمة له من جهة الطّول وامّا الّذی لاتجزئة له من جهة الصّور...» — ازاین عبارت قریب سه چهارسطرمطلب، دربین «من جهةالطّول» و «امّا الّذی» ازترجمهٔ عربی ساقط شده است.

۵۹- ۴۳۰ ب ۲۲: «کیف یعرف العقل السّواد والاسود؟» — به نظرحقیر چنان می‌آید که کلمهٔ «سواد» در این مورد غلط ناسخ وتحریفی از کلمهٔ «سوء» باشد. درترجمهٔ فارسی چنین آمده است: «شناسائی که از بد یا سیاه حاصل می‌کنیم.»

۶۰- ۴۳۱ الف ۲۰: «بماذا یمیّزالعقل الاشیاء فیعرف فصل الحلو والحامض.» — درترجمهٔ فارسی به تبع ترجمهٔ فرانسوی: «... نفس به وسیلهٔ آن حکم می‌کند که شیرین با گرم فرق دارد.» — «حامض» لفظی است که درترجمهٔ عربی جای لفظ «حارّ» را گرفته است. رجوع شود به تعلیقات ابن سینا.

۶۱- ۴۳۱ الف ۲۱: «فالکلام فی هذا الفنّ والکلام فی الحدّ کلام واحد.» — درترجمهٔ فارسی چنین است: «این مبدأ واحد است و وحدت آن به معنی وحدتی است که درحدّ است.» — توضیح اینکه «حدّ» دراین

عبارت به معنی «نهایت» آمده و تمثیل آن را به‌نقطه می‌توان کرد که حدّ خط یا خطوط کثیر متقاطع است، و حال آنکه در تعلیقات ابن سینا تصوّر شده است که حدّ دراین مورد بمعنی تعریف ذاتی شیء آمده است.

۶۲ـ ٤۳۱ الف ۲۱: «وذلک لامرین امّا لانّها یعادل بعضها بعضاً وامّا مکان العدد الّذی هولها.» ـ مطابق ترجمهٔ فرانسوی و فارسی نیست، دزترجمهٔ فارسی چنین آمده‌است: «حسّ مشترک که برسبیل تمثیل وازلحاظ عدد شیء واحدی‌است محسوسات را درخودبه‌طریقی واجداست که رابطهٔ آنها در قبال یکدیگر مانند رابطه‌ای است که در عالم واقع نسبت به هم دارند.

۶۳ـ ٤۳۱ ب ۱۷: «وکذلک الاشیاء المعلومیه...» ـ «معلومیّه» به جای «تعلیمیّه» به معنی «ریاضیّه» است.

٦٤ـ ٤۳۱ ب ۲۲: «فالمعقولة انّما صارت معقولة بالعلم والمحسوسة محسوسة بالحسّ.» ـ این عبارت منطبق برترجمهٔ فارسی نیست، درترجمهٔ فارسی‌چنین آمده‌است: «علم ازیک‌جهت بامتعلّق خود یکی‌است، چنانکه حس با محسوس هردویک چیزاست.

٦٥ـ ٤۳۲ الف ۲۹: «ومن یری القوّة الغاذیة فی جمیع الزّمان وفی جمیع النّامیه» ـ کلمهٔ «زمان» چنانکه مصحّح عرب پی‌برده‌است محرّف از کلمهٔ «حیوان» است. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

٦٦ـ ٤۳۳ الف ۱۲: «وفی سائر الحیوان لیس الادراک الّا بالنوّم وبالفکر.» ـ ترجمه‌مناسب نیست، زیرا که منظوراین‌است که درحیوانات

دیگر غیر از انسان فکر نیست بلکه تنها توهم (تخیل) است. رجوع شود به‌ترجمهٔ فارسی.

۶۷- ۴۳۳ الف ۱۶: «ولیس هذه الشّهوة بدء العقل الفعّال بل اجزاء العقل الفعّال بدء العقل.» در این عبارت باید گفت که: ۱- کلمهٔ نافیهٔ «لیس» زائد است، زیرا که منظور ارسطو این است که غایتی که شهوت یا شوق بسمت آن آهنگ دارد مبدأ عقل عملی است. ۲- منظور از عقل فعّال عقل عملی است. ۳- «اجزاء عقل» به جای «آخر عقل» آمده است. ۴- به‌جای «بدء العقل» باید گفت: «بدء العمل.» رجوع شود به تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس.

۶۸- ۴۳۳ ب ۷: «و العقل من أجل العافیة.» ــ کلمهٔ «عافیة» به نظر راقم سطور مصحّف از کلمهٔ «عاقبة» است، چنانکه در پایان عبارت وارده در بین هلالین «عاقبة» آمده‌است. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

۶۹- ۴۳۳ ب ۲۳: «فهما بالمعنی مفترقان ولیسا مفترقین بالجسم.» ــ «جسم» برطبق معمول مترجم به جای «بعد» آمده‌است که ما دراین مورد، به اقتضای مقام، آن‌را «مکان» ترجمه کرده‌ایم.

۷۰- ۴۳۳ ب ۲۵: «کالّذی نراه فی الفک.» ــ در ترجمهٔ فارسی به تبع ترجمهٔ فرانسوی به‌جای «فلک» کلمهٔ «دائره» آمده است.

۷۱- ۴۳۳ ب ۲۹: «ومن هذه صار محرّکا بغیر توهّم» ــ مفاد این ترجمه با مفاد کلام ارسطو منافی است، زیرا که منظور ارسطو این بوده‌است که «حیوان از آن حیث که دارای شوق است محرّك خاصّ خویش است، ولیکن بی آنکه دارای تخیّل باشد دارای شوق نیست.

۷۲- ٤٣٤ الف ١٦: «واما الجزءالعلوی فلیس یتحرّك بل هو ثابت.» — احتمال می‌توان داد که «الجزء العلوی» تحریفی است که کاتب نسخه از «الجزء العقلی» کرده است رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

۷۳- ٤٣٤ الف ٢٦: «لانّه لایمکن لما کان جسمه مبسوطا ان یصیر ذا حسّ ولا یمکن ایضاً الحیوان أن یکون بغیرهذا الحسّ ولا ماکان قابلا للصّور یمکن ان یکون بغیر هیولی.» — ترجمه مناسب نیست، در ترجمهٔ فارسی چنین آمده‌است: «زیرا که آنها که جسم بسیطی دارند وآنها که قادر به‌ادراك صورعاری ازمادّه نیستند نمی‌توانند دارای لامسه باشند (و باهمهٔ این بدون حسّ لامسه هیچ حیوانی نمی‌تواند وجودداشته باشد.»

۷۴- ٤٣٤ ب ٢٠: «وامّا القرع واللّون والرّائحه فلیس یفیدون ولا یفعلون زیادة ولانقصانا.» — محتمل‌است که «یفیدون» محرّف «یغذّون» باشد، رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.